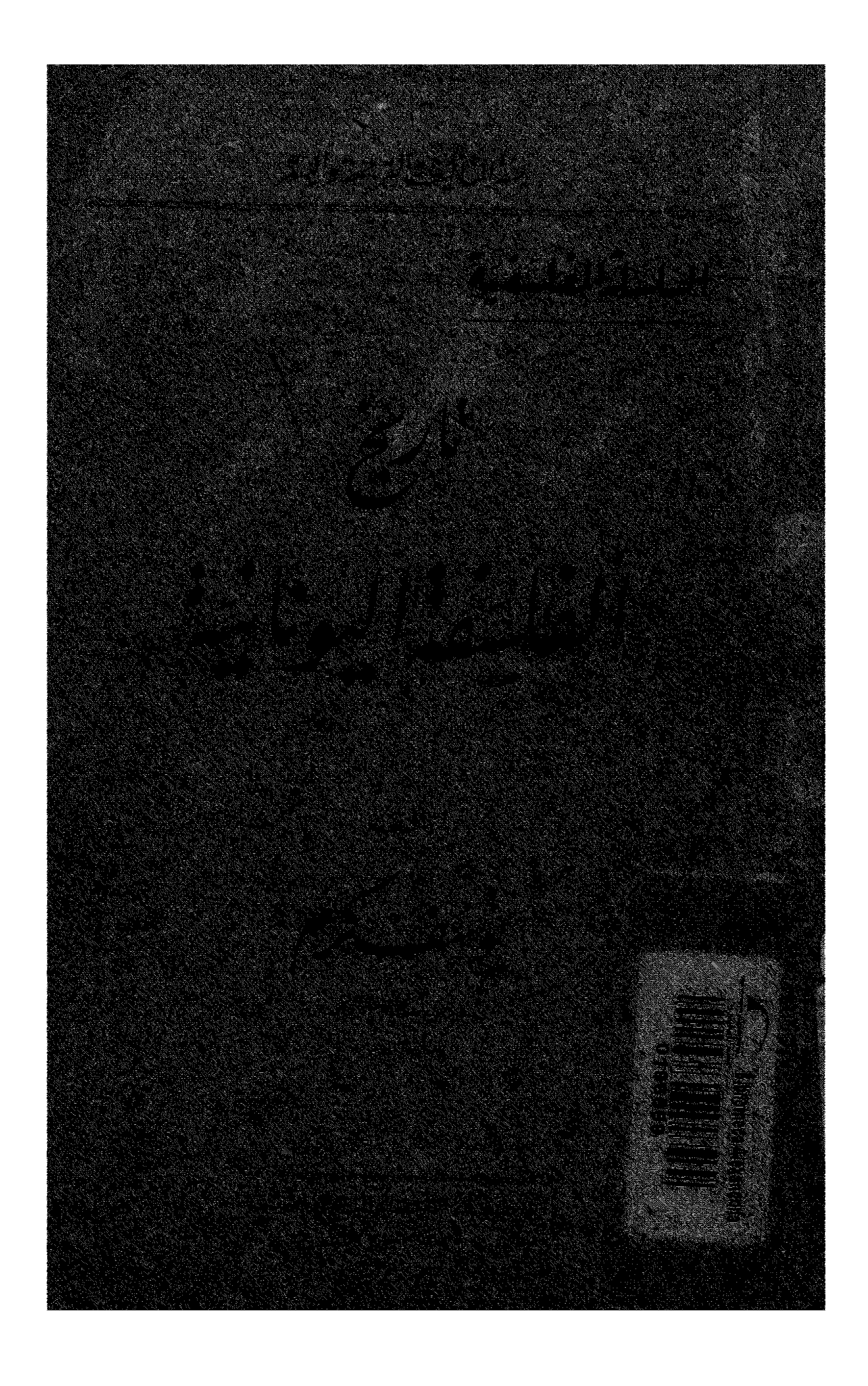

تاريخ
الفلسفة اليونانية
يوسف كرم



تاريخ الفلسفة اليونانية



لجنة التأليف والترجمة والنشر

السلسلة الفلسفية

تاريخ الفلسفة اليونانية

تأليف

يوسف كرم

مدرس بكلية الآداب
بالجامعة المصرية

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر
١٣٥٥ — ١٩٣٦



تصدير

لسنا بحاجة إلى كثير شرح لنبين خطر الفلسفة اليونانية فى تاريخ الفكر ، فقد يكفى أن نذكر أنها فلسفة الشرق الأدنى منذ فتوح الإسكندر ، وأنها فلسفة الغرب منذ استولى الرومان على بلاد اليونان فى منتصف القرن الثانى قبل الميلاد فعرفوا نبوغ المغلوبين وأخذوا عنهم أسباب الحضارة المادية والعقلية ومنها الفلسفة . واصطنع المفكرون المسيحيون هذه الفلسفة ثم اصطنعها المفكرون المسلمون ، ودخلت المدارس فى الشرق والغرب فكونت العقول وهيمنت على وضع العلوم .

أجل لقد وجد العقل مع الإنسان وبقى هو هو فى جوهره ، واستخدمته الأمم الشرقية فى الماضى السحيق فاستحدثت الصناعات والعلوم والفنون ولقنتها لليونان فأغنتهم عن بذل الجهد والوقت فى استكشافها بأنفسهم . وفضلاً عن الفنون والعلوم نجد عند الأمم الشرقية القديمة قصصاً دينية وأفكاراً فى العالم والحياة إذا اعتبرنا موضوعها ومغزاها رأيناها حقيقة بأن تسمى فلسفية ، فقد نظروا فى أسمى المسائل مثل الوجود والتغير والخير والشر والأصل والمصير ، فكان التوحيد والشرك ، وكانت الثنائية الفارسية ، وكانت وحدة الوجود عند الهنود ، وكان غير ذلك . ولم تخرج الفلسفة فيما بعد عن هذه النظريات الكبرى ، بل قد نستطيع أن نجد لكل فكرة يونانية مثيلة شرقية تقدمتها أو أصلاً قد تكون نبتت منه .

غير أنا إذا لحظنا صيغة القول ومنهج البحث عند الشرقيين لم ندعُ هذا

الضرب من المعرفة والتفكير علماً وفلسفة ، بل دعوناه ما قبل العلم والفلسفة فإن علومهم جميعاً من حساب وهندسة وفلك وغيرها لم تكن تعدو ملاحظات تجريبية أدت إليها حاجات عملية وفيها تعثر وتردد يدلان على أنه لم يكن لدى أصحابها أية فكرة عامة عن المبادئ والعلل والبرهان . هذا رأى العلماء المحدثين[1] بل هذا رأى عالمنا الكبير البيرونى[2] الذى وعى العلم القديم كله وخبر الهند ووقف على « مقولاتها » فهو يقول : « وكانوا (أى الهنود) يعترفون لليونانيين بأن ما أعطوه من العلم أرجح من نصيبهم منه ... كنت أقف من منجميهم مقام التلميذ من الأستاذ لعجمتى فيما بينهم وقصورى عما هم فيه من مواضعاتهم ، فلما اهتديت قليلاً لها أخذت أوقفهم على العلل وأشير إلى شىء من البراهين وألوح لهم الطرق الحقيقية فى الحسابات فانثالوا على متعجبين وعلى الاستفادة متهافتين ... فكادوا ينسبوننى إلى السحر ... أقول إن اليونانيين ... كانوا على مثل ما عليه الهنود من العقيدة ... (ولكنهم) فازوا بالفلاسفة ... نقحوا لهم الأصول ... ولم يك للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم فلا تكاد تجد لذلك لهم خاص كلام إلا فى غاية الاضطراب وسوء النظام ... إنى ما أشبه ما فى كتبهم من الحساب ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بخزف ... والجنسان عندهم سيان إذ لا مثال لهم لمعارج البرهان » .

---

(١) « الكتب الهندية والبهلوية مصنفات عملية مقتصرة على منطوق القواعد وشرح استعمال الجداول خالية عن البراهين وبيان العلل » الأستاذ نلينو فى كتابه « علم الفلك ، تاريخه عند العرب » ص ٢١٤ طبع روما ١٩١١ — وانظر التفصيل الوافى عند : A. Rev, La science orientale avant les Grecs والمناقشة التى دارت معه فى الجمعية الفرنسية للفلسفة فى : Bulletin de la Société française de philosophie, janvier fêvrier 1931.

(٢) أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى (٣٥١ — ٤٤٠ هـ = ٩٦٢ — ١٠٤٨ م) فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة » ص ١٢ — ١٣ طبع ليبسيك ١٩٢٥

أما الفلسفة فالشرقيون فيها متفاوتون : فقد يمكن القول عن البابليين والمصريين والعبرانيين أنهم جهلوا الفلسفة بالرغم مما بلغ إليه علماؤهم من ثقافة عالية ولم يحصلوا فيما يلوح سوى بضعة معارف عامة جدا ومختلطة بالدين فى الألوهية والنفس والعالم الآخر عالجوها بالبداهة والخيال دون الاستدلال . وبالعكس قد زاول الفرس والهنود والصينيون النظر العقلى المجرد إلى حد بعيد ، ولكنهم قصروا مهمة هذا النظر على تمحيص الدين و إصلاحه ولم يوفقوا إلا بعض التوفيق فى تبين ماهية الفلسفة و إقامتها علماً مستقلاً . كان قصدهم الأول النجاة من الشر فلم يتخذوا العلم غاية لذاته بل وسيلة لهذه النجاة ، وأرادوا أن يجاوزوا العقل إلى نوع من الكشف يستغنى عن التحليل والتفصيل و يتصل بموضوعه اتصالاً مباشراً أو يفنى فيه . فكأنه كان مكتوباً لليونان أن يعبروا فى وقت من الأوقات الهوة الفاصلة بين التجربة والعلم بمعناه الصحيح أى معرفة الماهية والعلة بالحد والبرهان ، ويضعوا الفلسفة علماً كاملاً قائماً برأسه ويقنعوا بها لا يتطلعون إلى كشف أو إشراق ، و إن تطلعوا فهموه كشفاً عقليا إلا أن يتأثر بعضهم بالشرق فى أواخر عهدهم بالتفلسف فيعدل عن العقل إلى الذوق كما وقع للأفلاطونية الجديدة . فى هذه الحدود يصح القول أن الشرق لم يعلم اليونان أى لم يلقنهم مذهباً أو منهجاً ولكنه حفزهم إلى التفكير بما أدى إليهم من مواد جمعها أثناء قرون طويلة فقاموا يعالجونها على نحو علمى . لم يفلحوا دفعة واحدة — وهذا الكتاب تاريخ محاولاتهم — ولكنهم ساروا فى طريقهم وأعملوا العقل فى نشاط وجرأة عجيبين فكانوا أساتذة الإنسانية .

تنبيهات

١ — قسمنا الكتاب إلى أبواب والباب إلى فصول والفصل إلى أعداد والعدد إلى فقرات وجعلنا الأعداد مسلسلة ورقمنا الفقرات فى كل عدد بالأحرف الأبجدية ، فاذا أردنا إحالة القارئ إلى موضع من الكتاب ذكرنا بين قوسين العدد والفقرة ، مثلا (٣٢ — ب) .

٢ — رسمنا الأعلام اليونانية كما وردت فى الكتب العربية أو على نسقها إلا القليل منها اختصاراً أو محافظة على الأصل . أما الاختصار فبحذف حرف السين الأخير وهو فى اليونانية علامة من علامات « الاعراب » وليس جزءاً من الاسم وإثباته غير مطرد عند العرب بدليل قولهم سقراط وأفلاطون مثلا . وأما المحافظة على الأصل فباستبقاء حرف p باء بدل قلبه فاء وإنما حدث هذا القلب عن طريق الترجمات السريانية من اليونانية ، وفى الخط السريانى يرمز بحرف واحد إلى حرفى باء وفاء فتعذر على الناقلين من السريانية إلى العربية تمييز ذينك الحرفين ، أما العرب أنفسهم فلم يصطلحوا أبداً على وضع الفاء مكان p اليونانية ، وإنما أشاروا إليها بالباء (نلينو : علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ٢٢٦) . وعلى ذلك فقد كتبنا فيثاغورس وأفلاطون وفوروفوريوس . . . لشهرتها ولكنا قلنا بارمنيدس وأنبادوقليس وأبيقوروس . . .

٣ — جرت العادة فى الاحالة إلى أقوال أفلاطون باعتماد طبعة Henri Estienne (ليون ١٥٧٨) وصفحاتها مقسمة خمسة أقسام يدل عليها بالأحرف a b c d e لتسهيل الرجوع إلى الموضع المقصود . ومعظم الطبعات الجزئية والترجمات الحديثة تشير فى هوامشها إلى هاته الصفحات وأقسامها فرأينا أن نتبع هذا الاصطلاح مع استبدال الأحرف الأبجدية ا ب ج د ه بالأحرف الافرنجية فنكتب مثلاً : الجمهورية ص ٤٤٠ (ب) فى مقابل : Rep. 440 b

٤ — أما أقوال أرسطو فيحال فيها إلى طبعة أكاديمية برلين وصفحاتها مقسمة إلى عامودين يدل عليهما بحرفى a و b وفى كل عامود السطور مرقومة فيذكر مثلا De Anima 429 b 10-24 ونكتب نحن : كتاب النفس ص ٤٢٩ ع ب س ١٠ — ٢٤ أى صفحة ٤٢٩ عامود ب سطر ١٠ — ٢٤ . أو نكتفى بذكر اسم الكتاب ورقم المقالة والفصل ، فان كتبه مقسمة إلى مقالات وهذه إلى فصول .

تاريخ الفلسفة اليونانية

مقدمة

الفكر اليوناني قبل الفلسفة

١ — العالم اليوناني :

١ — كان اليونان يعتقدون أنهم أصيلون فى جزيرتهم ؛ والحقيقة أنهم جاءوها من آسيا . فهم آريون أو هنديون أوربيون ، وكانوا يدعون سكان بلادهم الأولين بالبلاجيين ويدعون أنفسهم بالهلانيين ، وكانوا أربع قبائل كبرى مختلفة خلقاً ولهجة : الأيوليون والدوريون فى الشمال ، والأخيون والأيونيون فى بلوبونيسيا (المورة الآن) ، ولكن هذا التقسيم اضطرب فى القرن الثانى عشر قبل الميلاد ؛ إذ أغار أهل تساليا على شمال اليونان فهاجر الأيوليون إلى آسيا واحتلوا لسبوس أكبر جزر الشاطئ الأسيوى ، واحتلوا هذا الشاطئ من الدردنيل إلى خليج أزمير فسميت هذه المنطقة أيولية . أما الدوريون فهبطوا المورة وأخضعوا الأخيين ، وتهددوا الأيونيين ؛ فجلا هؤلاء فريق منهم صعد إلى الأتيك فى شمال المورة إلى الشرق وفريق أبحر إلى آسيا فاحتل جزيرتى خيوس وساموس والشاطئ الأسيوى من أزمير إلى نهر مياندر ؛ فعرفت هذه المنطقة باسم أيونية وقامت فيها مدن شهيرة أهمها أزمير (اغتصبوها من الأيوليين) وأفسوس وملطية ، ولم يقتصر الدوريون على فتح المورة ؛ بل استعمروا الجزر الممتدة من

قيثارة فى جنوب المورة إلى رودس عند الشاطئ الأسيوى وقسما من هذا الشاطئ إلى جنوب أيونية ، وسمى هذا القسم بالدورية .

ب — وفى القرنين الثامن والسابع نشبت حروب أهلية بين الشعب والأشراف انتهت فى أثينا وأسبرطة بديموقراطية مقيدة نظمها فى الأولى دستور سولون ، وفى الثانية دستور ليقورغ . أما فى غيرهما من المدن فكانت الحظوظ متباينة واضطر المغلوبون للهجرة ، ولكنهم لم يذهبوا شرقاً فى هذه المرة بل قصدوا إلى مناطق ثلاث : فمنهم من صعد إلى الشمال فحل شواطئ تراقية وخلقيدية ، أى الروملى الحالية ، ومنهم من سافر إلى الغرب فاستعمر إيطاليا الجنوبية ، (وقد سماها الرومان لذلك باليونان الكبرى) وصقلية ، والأندلس ، وجنوب فرنسا ، حيث أنشأوا مرسيليا ، ومنهم من يمم الجنوب فنزل قبرص ومصر وشمال إفريقيا ، وفى هذا العصر بنى بعض الدوريين مدينتين على ضفتى البوسفور : الواحدة على الضفة الشرقية هى : خلقيدونية (أشقودرة) ، والأخرى على الضفة الغربية هى : بيزنطية (استانبول) .

حـ — وكانت هذه المدن والمستعمرات المنتشرة فى البحر المتوسط من الشرق إلى الغرب مستقلة فى السياسة والإدارة ، ولكنها كانت تؤلف عالماً واحداً هو العالم اليونانى تجمع بين أجزائه وحدة الجنس واللغة والدين ، فكانوا كلهم يعبدون زوس ويحجون إلى معبده الأكبر فى أولمبية بالمورة ، كما كانوا يأتون دلف فى سفح جبل برناس يستنزلون وحى أبولون ويبعثون بالمندوبين فى الأعياد الكبرى يحملونهم التقدمات والقرابين ، وكانت تلك الأعياد أزمنة حرماً توقف فيها الحروب ، وتقام الألعاب الرياضية وأسواق الأدب والفن ، فينشد الشعراء ، ويغنى المغنون ، ويعرض المصورون والمثالون آياتهم ، والمهاجرون يشاركون فى كل ذلك فكان هذا الاتصال المستمر بالوطن الأول ، وتلاقى الجميع فى آجال معينة وتبادل

الأفكار والسلع عاملاً قويا فى إنضاج الحضارة اليونانية على النحو الذى جعلها فذة فى التاريخ ، ويرجع الفضل الأكبر فيها للمستعمرين بالإجمال ، وللأيونيين منهم بنوع خاص ؛ فإن مخالطتهم للأمم الأجنبية قوّت نسلهم ، ووسعت مداركهم وحررت عقولهم ، وكان الأيونيون أنجب اليونان ، جاوروا الأمم الشرقية فانتفعوا بعلومها واصطنعوا وسائل مدنيتها ؛ فكانت بلادهم مهد الثقافة اليونانية فيها نظمت القصائد الهوميرية ؛ ومنها خرج العلم والفلسفة .

٢ — هوميروس :

١ — كان المعتقد إلى سبعين سنة خلت أن شعر هوميروس يمثل طفولة الفكر اليونانى ومن ثمت طفولة الإنسانية على تقدير أن تصور هوميروس من السذاجة بحيث يصح اعتباره أول مرحلة من مراحل العقل يحاول فهم الطبيعة وفهم نفسه ، ولكن العلماء كشفوا سنة ١٨٧١ ، وما زالوا يكشفون عن آثار فى شبه الجزيرة وفى بعض الجزر وعلى الخصوص كريت عرفوا منها أن حضارة مادية عظيمة أزهرت فى اليونان قبل هوميروس بثمانية قرون هى المذكورة فى أساطيرهم وفى وقائع طروادة إلى أن دمرها الدوريون فى إغارتهم المشهورة حوالى سنة ١١٠٠ وأيقنوا أن الحياة التى يصفها الشعر الهوميرى بما فيها من غنى وقوة وفن وترف وليدة تطور قديم ، على أن أقدم ما وصل إلينا من شواهد الفكر اليونانى الإلياذة والأوذيسيه وهما تنسبان لهوميروس منذ زمن بعيد ، إلا أن الشك قديم فى حقيقته وفى نسبة القصتين جميعاً لشاعر واحد ، ولقد أثبت النقاد المتأخرون أن كليهما مجموعة قصائد لشعراء مختلفين فى موضوع واحد مما يحدو للظن أن النسبة أتت من أن هوميروس كان واحداً من أولئك الشعراء وكان أشهرهم أو أنه كان أحدثهم عهداً حفظها وأنشدها فنسبت إليه باعتباره الجامع لها فإن اسمه

يعنى « المنسّق » . ويرد النقاد الإلياذة إلى القرن التاسع والأوذيسيه إلى آخر هذا القرن التاسع والنصف الأول من القرن الثامن . فإذا حكمنا على هذا العصر بالقصائد الهوميرية وضعناه فى مرتبة دنيئة من مراتب الفكر لما نجد فيها من سذاجة فى تصور الطبيعة والإنسان ومن إسراف فى تأنيس الآلهة واستهتار بالأخلاق ليس له مثيل . . . .

ب — أما الطبيعة فهى عند هوميروس حية مريدة. وقد يكون هذا متابعة للتصور المعبر عنه بالبدائى كما يريد بعض المؤلفين ، ولكنه على أى حال مألوف فى الشعر إلى أيامنا ، فلا غرابة فى قوله مثلا إن نهر زونتوس استشاط غضباً لأن أخيل ملأه بالجثث — ولا فى تشخيصه الليل والظلمات والموت والنوم والحب والشهوة والعناية — بل لا غرابة فى تأليهه الأرض ، وقوله إنها ولدت الجبال الشاهقة والسماء المزدانة بالكواكب ، ثم تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب فولدت أقيانوس والأنهار وأن أقيانوس المصدر الأول للأشياء ، فعندنا أن الأساطير القديمة فى جملتها رموز تخفى وراءها مقاصد علمية إذا ترجمناها إلى لغتنا المعهودة بدت واضحة مقبولة . وأخطر من ذلك تصور الآلهة والمبادئ الخلقية ، فالآلهة فى قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها زوس ويجىء من بعده سائر الآلهة والآلهات وكلهم فى صورة بشرية ، إلا أن سائلا عجيباً يجرى فى عروقهم فيكفل لهم الخلود ، وهم أقوى من الأبطال وأسرع حركة ، يظهرون للناس أو يختفون كما يشاءون ، يسكنون قصوراً فى السماء فخمة يقضون فيها حياة ناعمة فى ربيع مقيم يأكلون ويشربون ويتزاوجون ، تجرحهم السهام والرماح فيألمون وينتحبون . وهم حادثون ، وجدوا فى الزمان ، وما يزالون خاضعين لتعاقب الأيام ، وهم على مثل هذا النقص من الناحية الخلقية لهم شهواتهم وعصبياتهم ، يتفرقون أحزاباً ويتدخلون فى منازعات البشر ، يؤيد بعضهم اليونان ، ويناصر

البعض الآخر أهل طروادة ، يتشاتمون و يتضار بون ، يخونون و يغدرون ، لا يرعون من البشر إلا من يتقرب إليهم كيفما كانت أخلاقه ، و يذهبون فى رعايتهم إلى حد أن يهبوا مختاريهم التوفيق فى الخديعة أو المهارة فى السرقة ، لا يحفلون بعدل أو بظلم إلا فيما ندر . ولا يعتد كثيراً بما ورد فى الأوذيسيه من إشارات خلقية ومن ذكر عدالة زوس فإن فيها أيضاً تسليما بالقدر يقضى به الآلهة على البشر دون اعتبار لقيمة أفعالهم بل إن القدر يسخر من الفضيلة و يعبث بالإرادة الصالحة . وأما الإنسان عند هوميروس ومعاصريه من اليونان فمركب من نفس وجسد والجسد مكون من ماء وتراب ينحل إليهما بعد الموت ، والنفس هواء لطيف متحد بالجسد متشكل بشكله ينطلق بالموت شبحاً دقيقاً لا يحسه الأحياء فينزل إلى مملكة الأموات فى جوف الأرض وقد احتفظ بالشعور وفقد القدرة على العمل ، فهو يألم لذلك و يقضى هناك حياة باهتة تافهة خير منها بألف مرة الحياة على وجه الأرض فى ضوء النهار مهما تبلغ من البساطة والفقر . وليس فى هذا العالم الآخر ثواب ولا عقاب إلا فى النادر يوزعهما الآلهة بمثل ما يوزعون فى الحياة الفانية من عدل معكوس فيحابون أصدقاءهم و ينكلون بأعدائهم ، وليست صداقتهم قائمة على الخير أو عداوتهم مسببة عن الشر .

حـ — فنحن هنا فى أحط دركات التشبيه وبإزاء أوقح أشكال الاستهتار نرى العاطفة الدينية ضعيفة إلى حد العدم ، والمبادئ الخلقية مقلوبة رأساً على عقب . ونظن السبب راجعاً إلى أن هذا الشعر كان ينشد فى بلاط أمراء أيونية ، وكان هؤلاء على جانب كبير من الغنى والترف ، فلم يكن الشعراء يتغنون بغير ما يروقهم ، فيصورون الحياة سهلة جميلة ، والشهوة غلابة لا يقفها وازع ، والقوة ممدوحة لذاتها لا يحدها حق . غير أن الأوذيسيه أكثر تقديراً للفضائل ، فهى بالإجمال تمجد الرجل الحكيم الشجاع الصبور ، والزوجة الوفية ، والابن البار ،

والخادم الأمين . ولما كان اليونان قد تدارسوا هذا الشعر جيلاً بعد جيل ، فقد بقي التأنيس عندهم وتأليه السماوات بما فيها والإيمان بالقدر الأعمى أصولاً للدين وتغذى ميلهم الطبيعي للتمتع بالحياة بما وجدوه في هذا الشعر من الصور والأمثال . وسوف لاينى الفلاسفة عن معارضته حتى تبلغ هذه المعارضة أشدها عند أفلاطون .

٣ — هزيود :

ا — ولم يعدم الضمير الإنساني في ذلك العصر صوتاً يجهر بأحكامه المقدسة ويتكلم عن الدين والأخلاق في جد ووقار — هو صوت هزيود أقدم شاعر تعليمي في الغرب عمّر في القرن الثامن نشأ في بوبثيا فلاحاً بعيداً عن بهرج الحضارة ، ونظم للفلاحين ديواناً أسماه : « الأعمال والأيام » ملأه حكماً وأمثالاً تسودها فكرة عامة هي فكرة العدالة ، فتراه يقول : « السمك والوحش والطير يفترس بعضها بعضاً لأن العدالة معدومة بينها . أما الناس فقد منحهم زوس العدالة وهي خير وأبقى » وأيضاً : « إن للملوك آكلي الهدايا عدالة ملتوية . أما زوس فأحكامه قويمة » ويقول : « من يضر الغير يجلب الشر على نفسه . عين زوس تبصر كل شيء . إذا كان الذي يربح الدعوى هو الأكثر طلاحاً فمن الضار أن يكون الإنسان صالحاً ، ولكني لا أعتقد أن يكون زوس الحكيم جدا قد صنع مثل هذا . إن ساعة العقاب آتية لا محالة ، وإن زوس يهب القوة ويذل الأقوياء يضع الذي يطلب الظهور ويرفع الذي يقعد في الخفاء » وغير ذلك كثير خلاصته أن الحق فوق القوة والإنسانية فوق الحيوانية .

ب — ويذكر لهزيود ديوان آخر في « أصل الآلهة » يرى بعض العلماء أنه منحول وأنه متأخر عن عهده بقرن أو يزيد ، وهو على الطريقة التعليمية حاول فيه الشاعر أن يؤلف مجموعة معقولة من الأساطير والمعارف القديمة . افتتحه

بالضراعة إلى إلهات الشعر أن توحى إليه ما كان وماهو كائن وما سيكون ، وأن تعلن قوانين الأشياء جميعاً ، ثم مضى يسلسل الأشياء والآلهة فى ترتيب يدل على أنه راعى ما بينها من علاقات العلية ، وتدرج إلى النظام ومبدأه أن الأصغر يخرج من الأكبر ، فأخرج الجبال من الأرض والأنهار من أقيانوس وهكذا إلى آلهة الأولمب وهم آخر المواليد على اعتبار أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين بتدبيرها [١] . فهذا الديوان يعد أول محاولة فى العلم الطبيعى بالرغم من أن نصيب المخيلة فيه أكبر من نصيب العقل ، وأن الشاعر يروى ولا يفسر ، فإن القصص الرمزى كان مألوفاً عند الأقدمين . ونبغ غير واحد من هؤلاء الشعراء والكتاب الذين يدعوهم أرسطو باللاهوتيين لمعالجتهم العلم فى صورة الأسطورة .

٤ — الحكماء :

ا — ولما كان القرن السابع اشتدت الخصومات السياسية بين اليونان ، وقويت حركة التوسع الاستعمارى والتنظيم الاجتماعى ، ونبغ فيهم رجال معدودون أشهرهم : « الحكماء السبعة » على ما هو متواتر ، ولو أن القدماء اختلفوا فى عددهم وأسمائهم ، ومنهم على كل حال سولون المشرع المعروف (٦٤٠ — ٥٥٨) وطاليس أول الفلاسفة . هؤلاء الحكماء كان مقصدهم الأكبر إصلاح النظم والأخلاق ، وقد ذكر أفلاطون بعض حكمهم فإذا هى عبر عملية استخرجوها من تجاربهم الشخصية وصاغوها فى عبارات موجزة ذهبت أمثالاً . قال : « واجتمعوا فى دلف وأرادوا أن يقدموا لأبولون فى هيكله بواكير حكمتهم فاختصوه بالآيات التى يرددها الناس الآن مثل : « اعرف نفسك » و « لا تسرف » و « الصلاح عسير » [٢] ، فكانوا مصلحين ومشرعين ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة . وشاع

---

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١٤ ف ٤ ص ١٠٩١ ع ب س ٤ وما بعده .

(٢) فى محاورته « بروتاغوراس » ص ٣٤٣ — ١ ب .

هذا النوع من الحكمة وظهرت « أمثال ايسوب » وهو شخص أسطوري يرجع إلى عهده إلى النصف الثاني من القرن السابع . ثم ظهر الشعر الحكمي فيه أمثال منظومة ونقد لأخلاق الناس . ثم خطى العقل خطوة حاسمة وانتقل إلى العلم والفلسفة :

٥ — الفلسفة اليونانية وأدوارها :

مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أدوار : دور النشوء ودور النضوج ودور الذبول .

والدور الأول فيه وقتان : الوقت المسمى بما قبل سقراط وهو يمتاز باتحاد وثيق بين العلم الطبيعي والفلسفة ، ووقت السوفسطائيين وسقراط يمتاز بتوجه الفكر إلى مسائل المعرفة والأخلاق .

والدور الثاني يملأه أفلاطون وأرسطو . اشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلها ، وجهد نفسه في تمحيصها ، ولكنه مزج الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصة ، حتى إذا ما جاء أرسطو عالجها بالعقل الصرف ، ووفق إلى وضعها الوضع النهائي .

والدور الثالث يمتاز بتجديد المذاهب القديمة وبالعود إلى الأخلاق والتأثر بالشرق ، والميل إلى التصوف مع العناية بالعلوم الواقعية .

والكتاب كله شرح لهذا الإيجاز . ونظراً لجلالة قدر أفلاطون وأرسطو وعظم أثرهما خصصنا لكل منهما باباً فجاء الكتاب في أربعة أبواب .

الباب الأول

نشأة العلم والفلسفة

٦ — تمهيد :

١ — قلنا إن الدور الأول ينقسم إلى وقتين : فى الوقت الأول نرى ثلاثة اتجاهات متعاصرة تمثل الوجهات الثلاث التى يمكن تبينها فى الوجود ، ويؤلف مجموعها الفلسفة الموضوعية : وهى الوجهة الطبيعية ، والوجهة الرياضية ، والوجهة الميتافيزيقية . فإن الفكر يتجه أولاً نحو الخارج ويطلب حقيقة الأشياء ؛ فإما أن يستوقفه التغير وهو بالفعل أعم وأخطر ظاهرة فى الطبيعة سواء أكان عرضيا وهو انقلاب الشىء من حال إلى حال أو جوهريا ، وهو تحوّل الشىء إلى شىء آخر كتحول الغذاء إلى جسم الحى والخشب إلى الرماد — فيدرك أن الأجسام المختلفة مصنوعة من مادة أولى هى محل التغيرات ؛ فيبحث عن هذه المادة التى تتكوّن منها الأجسام ثم تعود إليها وتبقى هى هى تحت التغيرات المتنوعة المتعاقبة ، وإما أن يعنى بما فى تركيب الأجسام من نظام وفى أفعالها من اطراد ، ويعلم أن النظام فى العدد فيتصوّر الأشياء تصوّراً رياضيا ، وإما أن يستعصى عليه تفسير التغير فينكره ويقول بالوجود الثابت — فالوجهة الأولى أخذ بها طاليس ، وأنكسيمندريس ، وأنكسيمانس ، وهرقليطس : نشأ الثلاثة الأول فى ملطية ، والرابع فى أفسوس ، وكانتا فى مقدمة المدن الأيونية عمراناً وثقافة ، ولكن الفرس أغاروا على أيونية وأخضعوها منذ سنة ٥٤٦ ، ودمروا ملطية سنة ٤٩٤ فانتقلت

الحياة العقلية إلى إيطاليا الجنوبية وصقلية ؛ حيث نبغ فيثاغورس ، وهو صاحب الوجهة الرياضية ، وظهرت المدرسة الإيلية القائلة بالوجود الثابت . ثم نشأ فلاسفة حاولوا التوفيق بين الوجهات الثلاث هم : أنبادوقليس ، وديموقريطس ، وأنكساغورس .

ب — وفى الوقت الثانى اجتاز العقل اليونانى أزمة عصيبة ، هى أزمة السوفسطائية ؛ كان مركزها أثينا بعد حروب اليونان والفرس فى أيام بركليس المتوفى سنة ٤٢٩ . تشكك السوفسطائيون فى العقل وفى مبادئ الأخلاق ، وحاربهم سقراط والتف حوله تلاميذ ؛ فخاضوا كلهم مسائل منطقية وخلقية كونت مواد الفلسفة الذاتية ، فكان هذا التطور مطابقاً للتطور الطبيعى فى الفرد ينظر أولاً إلى الخارج ، ولا يتجه إلى الداخل إلا فيما بعد — وقد ضاعت كتب رجال هذا الدور جميعاً ونحن نعرفهم مما يذكره عنهم أفلاطون وأرسطو ، ومن أخبار دوّنت فى عهد متأخر ، ومن عبارات لهم جمعت من مختلف الكتاب القدماء ، وإليك جدولاً بأسمائهم وتواريخهم (وكلها تقريبية) :

طاليس ٦٢٤ — ٥٤٦				
أنكسيمندريس ٦١٠ — ٥٤٧				
أنكسيمانس ٥٨٨ — ٥٢٤	فيثاغورس ٥٨٢ — ٤٩٧			
	أكسانوفان ٥٧٠ — ؟			
هرقليطس ٥٤٠ — ٤٧٥	بارمنيدس ٥٤٠ — ؟			
		أنكساغورس ٥٠٠ — ٤٢٨		
	زينون ٤٨٧ — ؟	أنبا دوقليس ٤٩٣ — ٤٣٣ ؟		
		ديموقريطس ٤٧٠ — ٣٦١		
			بروتاغوراس ٤٨٠ — ٤١٠	
			غورغياس ؟ — ٣٧٥	
				سقراط ٤٦٩ — ٣٩٩
	مليسوس ٤٤٠ — ؟			

الفصل الأول

الطبيعيون الأولون

٧ — طاليس :

ا — هو أحد الحكماء السبعة انفرد بالعناية بالعلم وكانوا يعنون بالسياسة والأخلاق ، جال أنحاء الشرق وتبحر فى العلوم ، ومما يذكر عنه أنه عمل كمهندس حربى فى خدمة قارون (آخر ملوك ليديا فى آسيا الصغرى) ، وبرهن على أن الزوايا المرسومة فى نصف الدائرة فهى قائمة ، وكان يحسب من فوق برج أبعاد السفن فى البحر ، وأنبأ بكسوف الشمس الكلى الذى وقع فى ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ووضع تقويماً للملاحين من أهل وطنه ضمنه إرشادات فلكية وجوية منها : أن الدب الأصغر أدق الكواكب دلالة على الشمال ، ولما جاء مصر أخذ علم المساحة وشغل بمسألة فيضان النيل ، ودل أساتذته المصريين على طريقة لقياس ارتفاع الأهرام وكانوا قد تعبوا فى البحث عنها فنبههم إلى أنه فى الوقت الذى يكون فيه ظل الشىء مساوياً لمقداره الحقيقى ، فإن طول ظل الأهرام هو مقدار ارتفاعها وأن النسبة تبقى محفوظة بين طول الظل وارتفاع الشىء فى أى وقت من النهار .

ب — أما أثره فى الفلسفة فهو أنه وضع المسألة الطبيعية وضعاً نظريا بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين فشق للفلسفة طريقها فبدأت باسمه . قال إن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذى تتكون منه الأشياء وكان هذا القول مألوفاً عند الأقدمين وقد مرت بنا عبارة هوميروس أن أقيانوس المصدر الأول للأشياء ، ومن قبل قالت أسطورة بابلية : « فى البدء قبل أن تسمى السماء وأن

يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر » ، وجاء فى قصة مصرية : « فى البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء » ، وجاء فى التوراة : « فى البدء خلق الله السموات والأرض وكانت الأرض خاوية خالية وعلى وجه الغمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه » ، ويعادل هذه الأقوال قول علمائنا الآن إن تكوين العالم بدأ منذ أن تحولت الأبخرة الأولى ماء ، ولكن طاليس يمتاز بأنه دعم رأيه بالدليل فقال[١] : إن النبات والحيوان يغتذى بالرطوبة ومبدأ الرطوبة الماء فما منه يغتذى الشىء يتكون منه بالضرورة ، ثم إن النبات والحيوان يولد من الرطوبة فإن الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشىء فهو مكون منه ، بل إن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئاً فشيئاً كما يشاهد فى الدلتا المصرية وفى أنهر أيونية حيث يتراكم الطمى عاما بعد عام ، وما يشاهد فى هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال فإنها خرجت من الماء وصارت قرصاً طافياً على وجهه كجزيرة كبرى فى بحر عظيم وهى تستمد من هذا المحيط اللامتناهى العناصر الغاذية التى تفتقر إليها فالماء أصل الأشياء .

حـ — وثمت قول آخر يذكره له أرسطو هو « أن العالم مملوء بالآلهة »[٢] ويغلب أن يكون معناه أنه مملوء بالأنفس ، أى أن كل فعل إنما هو من النفس وأن النفس منبثة فى العالم أجمع فتكون المادة حيــــة ويكون الماء المؤلفة منه الأشياء حاصلا على قوة حيوية حاضرة فيه دائما وإن لم تظهر دائما ، ويشترك فى هذا الرأى الطبيعيون الأولون الذين نتكلم عنهم لذلك دعوا « هيلوزويست » أى أصحاب المادة الحية . ومما يؤيد هذا التأويل عبارة منسوبة لطاليس ويوردها

(١) ما بعد الطبيعة لأرسطو م ا ف ٣ ص ٩٨٣ ع ب س ٢٠ وما بعده

(٢) كتاب النفس م ١ ف ٥ ص ٤١١ ع ١ س ٨ — ١٠

أرسطو بتحفظ [١] هي أن للحجر المغناطيسى نفساً لأنه يحرك الحديد فإنها تدل على أن مبدأ الفعل والحركة عنده النفس ، ولما كانت الحركة ظاهرة كلية كانت النفس كلية كذلك .

ى — هذا كل ما نعلم عن طاليس ويتبين منه أنه تمثل العلم البابلى والمصرى وعمل على تقدمه ولكنه استبقاه تجريبيا حتى أنبأوه بالكسوف لم يكن صادراً عن أساس نظرى من حيث أنه كان يعتقد أن الأرض قرص مسطح ، وأنه على ما يذكر هيرودت إنما أنبأ بكسوف تلك السنة فقط ومن غير أن يعلم إن كان هذا الكسوف يرى فى بقعة من الأرض معينة فقد يكون اهتدى إليه اتفاقاً وقد يكون اعتمد على جداول البابليين . أما فلسفته فهى على العكس شىء جديد ، فبدل أن يفسر تنوع الكائنات بتشخيص القوى الطبيعية والرواية عن الآلهة نظر إليها على أنها أشياء معروفة محسوسة ، وحاول الاستقراء والبرهنة فهذا النظر وهذا المنهج هما الربح الذى عاد على الفلسفة ؛ أما قوله بالماء فقد كان آخر صدى للتقليد القديم ولم يتابعه فيه خلفاؤه ولكنهم فهموا أن وجهته ومنهجه أمران لهما قيمتهما الخاصة ، وأنهما مستقلان عن كل قول معين .

٨ — أنكسيمندريس

ا — هو تلميذ طاليس فيما يرجح وخليفته فى ملطية . يذكرون عن مشاركته الشخصية فى تقدم العلم أموراً كثير منها لم يثبت ، فيقولون مثلاً : إنه اخترع المزولة ، والأرجح أنه أخذها عن البابليين إذ قد كانت معروفة عندهم ، وأنه صنع كرة فلكية ووضع خريطة أرضية استناداً إلى المعلومات التى كان يأتى بها اليونان إلى ملطية من أنحاء العالم المعروف وقتذاك ، فرسم الأرض تحيط ببحر ويحيط بها بحر .

---

(١) كتاب النفس م ١ ف ٢ ص ٤٠٥ ع ١ س ١٩ — ٢١

ب — ولكن المهم عندنا نظريته فى العالم ، فقد رأى أن الماء لا يصح أن يكون مبدأ أولاً : لأنه استحالة الجامد إلى سائل بالحرارة « فالحار والبارد » (أى الجامد) سابقان عليه . ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً ، وإلا لم نفهم أن أشياء متمايزة تتركب منه ، فدعا المادة الأولى باللامتناهى وقال إنها لا متناهية بمعنيين : من حيث الكيف أى لا معينة ، ومن حيث الكم أى لا محدودة هى مزيج من الأضداد جميعاً كالحار والبارد واليابس والرطب وغيرها ، إلا أن هذه الأضداد كانت فى البدء مختلطة متعادلة غير موجودة بالفعل من حيث هى كذلك ، ثم انفصلت بحركة المادة ومازالت الحركة تفصل بعضها من بعض وتجمع بعضها مع بعض بمقادير متفاوتة حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها . وأول ما انفصل « الحار والبارد » ، فتصاعد البخار بفعل الحار وكان من هذا البخار الهواء . أما الراسب فيبس بالتدريج فكان منه البحر ثم الأرض . وتكون الحار كرة نارية حول الهواء كما تتكون القشرة حول الشجرة وتمزقت هذه الكرة النارية فتناثرت أجزاؤها ، ودخلت اسطوانات هوائية مبطلة هى الكواكب تشتعل فيها النار وتبدو لنا من فوهاتها ، فكل ما نراه من وجوه القمر ومن كسوف وخسوف ناشىء إما من انسداد الفوهات انسداداً كليا أو جزئيا ، وإما مما للاسطوانات من حركة تجعل الفوهات تبدو حيناً وتغيب حيناً آخر . والأرض جسم اسطوانى كذلك نسبة ارتفاعه إلى عرضه كنسبة ١ : ٣ ، ونحن نشغل قسمها الأعلى وهو منتفخ قليلا ، وليست تقوم على شىء بخلاف ما ارتأى طاليس . إذ لابد من سماء سفلى تجتازها الشمس والكواكب من المغرب لتعود فتظهر فى الشرق كما أنها تجتاز السماء العليا من الشرق إلى المغرب فالأرض معلقة فى وسط السماء ثابتة فى مكانها لأنها واقعة على مسافة واحدة من الأجرام السماوية ، فليس هناك ما يجعلها تتحرك إلى جهة دون أخرى ، ولأن

النسبة المذكورة بين ارتفاعها وعرضها تكفل لها الاستقرار بذاتها .

حـ — أما الأحياء فقد تولدت في الرطوبة بعد التبخر ، أى فى طين البحر ، وهو مزاج من التراب والماء والهواء ، فكانت فى الأصل سمكاً مغطى بقشر شائك حتى إذا ما بلغ بعضها أشده نزح إلى اليبس وعاش عليه ونفض عنه القشر . والإنسان لم يوجد أول ما وجد على ما نراه اليوم طفلاً عاجزاً عن توفير أسباب معاشه وإلا لكان انقرض ، ولكنه منحدر هو أيضاً من حيوانات مائية مختلفة عنه بالنوع حملته فى بطنها زمناً طويلاً إلى أن نمت قواه وتم تكوينه ، فاستطاع أن يقف على اليابسة وأن يحفظ حياته بنفسه .

ء — والتطور قانون عام : تخرج الأشياء من اللامتناهى ثم تنحل وتعود إليه ويتكرر الدور وهلم دواليك . منها ما « يشرق ويغرب فى آجال بعيدة » هى العوالم التى لا تحصى ، ومنها ما يتكون ويفسد فى أوقات قصيرة « ويعوض بعضها البعض على مر الزمان » هى الجزئيات مثل الحرارة تشرب ماء الأرض ، فيرد البخار هذا الماء للأرض مطراً ، وهكذا إلى نهاية الدور ، فالحركة دائمة ، والموجودات متغيرة ، والمادة اللامتناهية باقية غير حادثة ولا مندثرة .

هـ — فأنكسيمندريس يفسر تكوين الأشياء تفسيراً « آلياً » أى بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعلية متمايزة ودون غائية . وهو فى تصوره لهذا التكوين يكاد يقترب من تصور غير واحد من العلماء المحدثين (لابلاس مثلاً) ويكاد يقول بمذهب التطور فى عالم الحياة ، بل يكاد يقول بقانون الجاذبية لولا أن رأيه يرجع — على حد تعبير أرسطو — إلى أن الأرض المستقرة فى مركز العالم تشبه رجلا يهلك جوعا لأنه لا يجد سبباً يحمله على الأكل من طبق دون آخر من أطباق تحيط به على مسافة واحدة ! وأنكسيمندريس يمد الوجود إلى غير حد فى المكان وفى الزمان فيقول بعوالم لا تحصى وبدور عام

يتكرر إلى مالا نهاية ، والقول الأول وليد المخيلة تأبى أن تمثل حدًّا للمادة وخلاء ليس فيه شيء ، والقول الثانى قديم ربما نشأ من النظر فى حركات الأفلاك تتجدد باستمرار وتأيد بتحول الأجسام بعضها إلى بعض وتداول الفصول وهو على كل حال يعنى ضرورة مطلقة وقانوناً كليا يسيطر على الوجود ويفسر كيف أن الوجود لم يبدأ ولن ينتهى — وهذه عقيدة شائعة بين فلاسفة اليونان — يسميها الإسلاميون بالدّهرية لقولها إن الدهر دائر لا أول له ولا آخر — غير أن أنكسيمندريس مع إنكاره على طاليس أن يكون المبدأ الأول شيئاً معيناً قد وضع مبادئ عديدة معينة هى هذه الأضداد الموجودة فى اللامتناهى دون أن يبين أصلها . أليست هى المبادئ الحقيقية ؟ أو ليس اللامتناهى حالة اختلاطها وتعادلها ؟ فلا يصح أن يسمى مبدأ بالمعنى الذى فهمه طاليس ، أى ما منه تتكون الأشياء ؛ لكنه مبدأ باعتباره نقطة بداية التطور العام — وهذه نظرة علمية ، فالمسألة الفلسفية ما تزال قائمة .

٩ — أنكسيمانس :

ا — هو تلميذ أنكسيمندريس وأقل منه توفيقاً فى العلوم ، وأضيق خيالاً . عاد إلى رأى طاليس فى الأرض ؛ فاعتقد أنها قرص مسطح قائم على قاعدة ، وأنكر حركة الشمس ليلاً تحتها ، واستبدل بها حركة جانبية حولها ، وعلل اختفاء الشمس من المساء إلى الصباح بأن جبالاً شاهقة تحجبها عن الأنظار من جهة الشمال ، أو بأنها أبعد عن الأرض فى الليل منها فى النهار — وقد كان مثل هذا القول معروفاً عند المصريين ، واشتغل بالظواهر الجوية ، ولا يلوح أنه أفاد العلم من هذه الناحية .

ب — وعاد إلى موقف طاليس أيضاً فى مسألة المادة الأولى فقال إنه

محسوس متجانس ، ولكن هذا الشيء هو الهواء وأن الهواء لا متناهٍ يحيط بالعالم ويحمل الأرض . ولسنا ندرى على وجه التحقيق السبب الذى حداه إلى إيثار الهواء ؛ فقد يكون أن الهواء ألطف من الماء ، وأنه يقوم بذاته بينما الماء يسقط إن لم يرتكز إلى قاعدة ، وأنه أسرع حركة ، وأوسع انتشاراً ، وأكثر تحقيقاً للاتناهى ، وقد يكون أن علة وحدة الحى النفس ، والنفس هواء (ولفظ psyché يعنى باليونانية النفس والنَفَس) فالهواء نفس العالم وعلة وحدته . ومهما يكن هذا السبب فالمحقق أن المبدأ الأول عنده الهواء وأن الموجودات تحدث منه بالتكاثف والتخلخل فإن تخلخل الهواء ينتج النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب وتكاثفه ينتج الرياح فالسحاب فالمطر ، وتكاثف الماء ينتج التراب (الطمى فى الأنهر) فالصخر .

حـ — فأنكسيمانس يستعيض عن اللامتناهى الذى هو مزاج من الأشياء جميعاً بشىء واحد هو الهواء ، وعن الحركة وما تحدثه من اجتماع وافتراق عارضين لأجزاء المادة بخاصتين ملازمتين للهواء يتكاثف ويتخلخل بذاته فيحدث النار فالماء فالتراب فتتكوّن منه ومنها الأشياء بأنواعها ، وعلى ذلك فهو يفسر العالم بعلة واحدة تعمل على نحو آلى ، وفى هذا التفسير تقدم كبير بالمذهب الآلى إلى الوحدة والبساطة — وهما غايته المنطقية — إلى أن تما له على يد ديموقريطس .

د — فالمدرسة الملطية إذ توجهت إلى العالم المحسوس تحاول معرفته بالملاحظة والاستدلال قد وضعت العلم الطبيعى ؛ وهى إذ اعتبرت المادة قديمة حية أو متحركة بذاتها وتخيلتها تتحوّل إلى صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية أى قانون ثابت قد وضعت الأحادية المادية المعروفة فى الفلسفة الحديثة ، والتى ترد الأشياء إلى جوهر مادى واحد وتفسرها بتطور هذا الجوهر فى الشكل والكم ليس غير ، وبهذه النظرية سيقول أيضاً هرقليطس .

١٠ — هرقليطس :

ا — وُلد فى أفَسوس من أسرة عريقة فى الحسب ، ولكنه زهد كل جاه وتوفر على التفكير ؛ إلاّ أنه ظل أرستقراطيا بكل معنى الكلمة ، يعتد بنفسه ، و يباعد بينه و بين الناس ، يحتقر العامة ومعتقداتها الدينية ، وعباداتها السخيفة ، ومعارفها التقليدية ، و ينقم من هوميروس وهزيود أنهما ثبتا فيها الخرافات والأضاليل ، و يستخرج من حكمها السياسى الشواهد على جهلها وعبثها ، فيشبهها تارة بالأطفال ، وأخرى بالكلاب ، وثالثة بالحمير — بل إن كبرياءه تعدى العامة إلى العلماء ؛ فكان يزدرى العلم الجزئى « الذى لا يثقف العقل » وينعى على فيثاغورس وأكسانوفان اشتغالهما به فلم يحسب ، ولم يرسم ، ولم يجر التجارب ، ولكنه كان يعتبر العلم الجدير به التفكير العميق فى المعانى الكلية ، يخلع عليها أسلوباً فخماً مبهماً كثير الرمز والتشبيه حتى لقب بالغامض ، وقد قال هو نفسه فى أسلوبه « إنه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه ، ولكن يشير إليه » وأن الشذرات المائة والثلاثين التى بقيت لنا من كتابه لتدل على ذلك دلالة كافية ؛ غير أن ازدراءه العلم الجزئى تركه جاهلاً بالطبيعة جهلاً فاضحاً وهبط به إلى صف العامة ، فقد اعتقد مثلاً أن غروب الشمس انطفاؤها فى الماء ، وأنها تتجدد كل يوم ، وأن قطرها قدم واحدة كما يبدو للبصر ، وغير ذلك من الأوهام . أما فلسفته فعميقة قوية هى التى خلدت اسمه وكان لها أثر بعيد .

ب — « الأشياء فى تغير متصل » هذا قوله الأكبر وملخص مذهبه . وهو يمثل له بصورتين . الواحدة جريان الماء فيقول : « أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين ، فإن مياهاً جديدة تجرى من حولك أبداً » والصورة الأخرى اضطرام النار وهى أحب لديه من الأولى ، لأن النار أسرع حركة وأدل على التغير ، ولأنه

يرى فى النار المبدأ الأول الذى تصدر عنه الأشياء وترجع إليه . ولولا التغير لم يكن شىء فإن الاستقرار موت وعدم . والتغير صراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض « والشقاق أبو الأشياء ومليكها » : لولا المرض لما اشتهينا الصحة ، ولولا العمل لما نعمنا بالراحة ، ولولا الخطر لما كانت الشجاعة ، ولولا الشر لما كان الخير . « أليست النار تحيي موت الهواء ، والهواء يحيي موت النار ، والماء يحيي موت التراب ، والتراب يحيي موت الماء ، والحيوان يحيي موت النبات ، والإنسان يحيي موت الإثنين ؟ » فالوجود موت يتلاشى والموت وجود يزول . كذلك الخير شر يتلاشى والشر خير يزول . فالخير والشر والكون والفساد أمور تتلازم وتنسجم فى النظام العام بحيث يمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء : « ماء البحر أنقى وأكدر ماء يشربه السمك ولا يستسيغه الإنسان ، هو نافع للأول ضار بالثانى . ونحن ننزل النهر ولا ننزل (من حيث أن مياهه تتجدد بلا انقطاع) ونحن موجودون وغير موجودين (من حيث أن الفناء يدب فينا فى كل لحظة) » فكل شىء هو كذا وليس كذا موجود وغير موجود .

حـ — قلنا إنه يرى فى النار المبدأ الأول الذى تصدر عنه الأشياء وترجع إليه . لا النار التى ندركها بالحواس بل نار إلهية لطيفة جدًّا أثيرية ، نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم . يعتريها وهن فتصير ناراً محسوسة ، ويتكاثف بعض النار فيصير بحراً ، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً . وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحباً فتلتهب وتنقدح منها البروق وتعود ناراً أو تنطفئ هذه السحب فتكون العاصفة وتعود النار إلى البحر . ويرجع الدور . فالتغير يجرى فى طريقين متعارضين : طريق إلى أسفل وطريق إلى أعلا مع بقاء كمية المادة الأولى أو لنار واحدة . ومن تقابل هذين التيارين يتولد النبات والحيوان

على وجه الأرض . غير أن النار تخلص شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه ، فيأتى وقت لا يبقى فيه سوى النار ، وهذا هو الدور التام أو « السنة الكبرى »[1] تتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتى ضرورى (« لوغوس ») . « فالمبادلة متصلة من الأشياء إلى النار ومن النار إلى الأشياء كما يستبدل الذهب بالسلع وتستبدل السلع بالذهب » . « وهذا العالم لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر ، ولكنه كان أبداً وهو كائن وسيكون ناراً حية تستعر بمقدار وتنطفئ بمقدار » هذه النار هى الله . « والله نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، وفرة وقلة ، يتخذ صوراً مختلفة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذى يفوح منها » . أما النفس الإنسانية فهى بخار حار — والحرارة ضرورية للحى — هى قبس من النار الإلهية تدبر الجسم كما تدبر النار العالم . فيجب عليها أن تعلم قانونها وأن تعمل به فلا تتشبث بالجسم ومطالبه ، بل تضع ذاتها فى التيار العام وتقمع الشهوة لأن الشهوة توكيد للشخصية والشخصية انتقاض على القانون الطبيعى ومعارضة للتغير . والدين الحق مطابقة الفكر الفردى للقانون الكلى (« لوغوس ») والفناء فى النار العالمية .

د — فهرقليطس يقول بوحدة الوجود مثل فلاسفة ملطية ، ويمتاز بشعوره القوى بالتغير . وإن الفكرتين لتستتبعان الشك حتماً ، فوحدة الوجود تعنى أن شيئاً واحداً هو الموجود ، وأن ماعداه مظاهر وظواهر . والتغير يعنى أن كل موجود جزئى فهو كذا وليس كذا فى آن واحد أو هو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتنازعها فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية ويمتنع العلم . فلا عجب

---

(١) وتسمى بالكور : « إن للفلك وأشخاصه . . . أدواراً كثيرة . . . ولأدوارها كور . . . أما الأكوار فهى استئنافاتها فى أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة بعد أخرى » رسائل إخوان الصفاء طبعة القاهرة ١٩٢٨ ج ٣ ص ٢٤٣ — ٢٤٤ .

أن يقوم لهرقليطس أتباع من السوفسطائيين يذهبون فى سبيل الشك إلى أقصى حد ، ولو أنه هو لم يكن يقصد إلى هذه النتيجة ، فإنه إذ قال باللوغوس أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس وعلماً يقينيا فى الجوهر الأوحد ، وفى العقل الإنسانى الذى يدركه ، ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب ، فهرقليطس سواء أراد أو لم يرد هو الجد الأول للشك فى الفلسفة اليونانية (٢٣ ب — ٣١ ب ح — ٦٥ ح ى) .

الفصل الثانى

الفيثاغوريون

١١ — النحلة الأُرفية :

ا — كان من جراء وقوف اليونان على الأفكار الشرقية أن تبدلت أفكارهم الدينية واصطنعوا إلى جانب الديانة الأهليـة ديانات سرية متوخين غاية جديدة هى الاتصال بالآلهة والمشاركة فى سعادتهم متخذين سبيلاً إلى تحقيقها ممارسة طقوس معينة يعتقد فيها الصلاحية لذلك على مثل ما هو معروف فى السحر . وأهم هاته الديانات « الأرفية » نسـبة لشاعر من أهل تراقيا اسمه أرفيوس يستحيل علينا معرفة حياته وآرائه ومنشأ نحلته لكثرة ما روى عنه من الأخبار المتضاربة ، وأضيف إليه من الكتب المتناقضة . ولكن التاريخ عرف الأرفية أول ما عرفها فى القرن السادس ذائعة ذيوعاً قويًّا وبالأخص فى إيطاليا الجنوبيـة وصقلية . والمذهب قائم على أسـطورة مؤداها أن زوس وهب ديونيسوس (إله الحب ، وهو ابنه من ابنته بِرْسِفون) السلطان على العالم ، وهو ما يزال طفلاً ففارت منه هيرا زوجة زوس وألبت عليه طائفة من الآلهة الأشداء هم « الطيطان » فكان ديونيسوس يستحيل صوراً مختلفة ويردهم عنه إلى أن انقلب ثوراً فقتلوه وقطعوه وأكلوه . إلا أن الإلهة پلاس (مينرڤا) استطاعت أن تختطف قلبه فبعث من هذا القلب ديونيسوس الجديد ، وصعق زوس الطيطان وخرج البشر من رمادهم . فالإنسان مركب من عنصرين متعارضين : من العنصر الطيطانى وهو مبدأ الشر ، ومن دم ديونيسوس وهو مبدأ الخير ، ويجب عليه أن يتطهر من الشر وهذا أمر عسير لا تكفى له حياة أرضية واحدة ، بل لابد من سلسلة

ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين . ورتبوا على هذه العقيدة طقوساً كانوا يقيمونها ليلاً منها التطهر بالاستحمام باللبن أو بالماء تضاف إليه مادة تلونه بلون اللبن ، وتقدمة القرابين غير الدموية وتمثيل قصة ديونيسوس بما فى ذلك تقطيع ثور وأكل لحمه نيئاً وتلاوة صلوات بينها و بين كتاب الموتى المعروف عن المصريين مشابهات كثيرة . وقد اكتشفت مقابر فى إيطاليا الجنوبية وجدت فيها صفائح من ذهب عليها إرشادات للنفس عما يجب أن تسلك بعد الموت من طرق وتتلو من صلوات فكانت هذه الصفائح دليلاً قاطعاً على أنهم عرفوا كتاب الموتى وأخذوا عنه كما أنهم أخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود — مباشرة أو بواسطة الفرس . وتمتاز الأرفية بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية و بالسعى وراء الطهارة بينا باقى « الأسرار » كانت تستبيح بعض المخازى وتدمجها فى الشعائر ، وتتصور العالم الآخر تصوراً مادياً . والطهارة فى الأرفية خلاص النفس من البدن وهو لها بمثابة القبر ، وهو عدوها اللدود يجرى معها على خصام دائم تتأجج ناره فى صدر الإنسان . كذلك تمتاز الأرفية بأن إلهم عديم النظير بين آلهة اليونان فهم يمجدون فيه العذاب غير المستحق والفوز النهائى للضعيف صاحب الحق . وتمتاز أخيراً بأنها شيعة الطبقة الوسطى المثقفة ، وقد نبغ فيها رجال اعتمدوا على التفكير الشخصى فى حل مسألة نشوء العالم ، فلم يقبلوا الأساطير اليونانيـة على علاتها ، بل هذبوها واستعانوا بأساطير الشرقيين وعلومهم ، فكانوا طبقة وسطى بين اللاهوتيين الأولين و بين الفلاسـفة مع بقائهم فى دائرة الأسطورة . وظلت الأرفية حية إلى أوائل المسيحية ، وكان لها أثر فعال فى الشعراء والمفكرين من نشأتها إلى اندثارها ، بل يمكن القول أنها هى التى وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية على أيدى فيثاغورس — كما سنرى الآن — وأكسانوفان وسـقراط وأفلاطون وأصحاب الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة ، فسنجد عندهم

جميعاً عقائدها وتعابيرها كأصول يحاولون ترجمتها ترجمة عقلية والبرهنة عليها.

١٢ — فيثاغورس وفرقته :

ا — نشأ فيثاغورس فى ساموس ، وكانت جزيرة أيونية مشهورة ببحريتها وتجارتها وتقدم الفنون فيها . طوف فى أنحاء الشرق ، ولما ناهز الأربعين قصد إلى إيطاليا الجنوبية ، وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة عالية من المدنية والثقافة ، ونزل ثغر أقروطونا ؛ حيث كانت مدرسة طبية شهيرة ، وما لبث أن عرف بالعلم والفضل . فطلب إليه مجلس الشيوخ فيما يذكر أن يعظ الشعب ففعل فذاع اسمه وأقبل عليه المريدون من مختلف مدن إيطاليا الجنوبية وصقلية ، وحتى من روما ؛ فأنشأ فرقة دينية علمية تشبه الأرفية ، أو هى أخذت عنها ، ثم أثرت فيها ، وكانت فرقته مفتوحة للرجال وللنساء من اليونان والأجانب على السواء ؛ يعيش أعضاؤها فى عفة وبساطة بموجب قانون ينص على الملبس ، والمأكل ، والصلاة ، والترتيل ، والدرس ، والرياضة البدنية ؛ فكانوا منظمين تنظيماً دقيقاً يصدعون بما يؤمرون غير ناظرين إلا إلى « أن المعلم قد قال » ، وكان المعلم متشبعاً بعاطفة دينية قوية ومقتنعاً بفكرة جليلة هى أن العلم وسيلة فعالة لتهذيب الأخلاق وتقديس النفس ؛ فجعل من العلم رياضة دينية إلى جانب الشعائر ، ووجه تلاميذه هـذه الوجهة ؛ فاشتغلوا بالرياضيات ، والفلك ، والموسيقى ، والطب ، وشرح هوميروس وهزيود .

ب — وكان طبيعيًا من هذه الجماعة المثقفة المتضامنة الرامية إلى الإصلاح فى بلد حديث خلو من التقاليد ، كثير التقلبات الديموقراطية ، أن تفكر فى السياسة وتميل إلى نظام أرستقراطى يقر الأمور فى نصابها فتؤثر من هذه الناحية أيضاً فيمن ينتمى إليها من الحكام والأهلين ؛ بل تتحوّل إلى هيئة سياسية وتتولى

الحكم بنفسها ، وهذا ما حدث فى أقروطونا وغيرها من المدن الإيطالية فى ظروف لم تصل إلينا أخبارها ؛ غير أن الشعب والأعيان المبعدين عن الحكم لم يرضوا عن هـذا الانقلاب ، وما زال المعارضون يعملون فى الخفاء حتى تألبوا ذات يوم على الدار التى كان زعماء الفرقة مجتمعين فيها فأحرقوها ؛ ولم ينج من الفيثاغوريين سوى اثنين . أما فيثاغورس فقد قيل إن حملات أعدائه اضطرته للهجرة فاعتزل فى ميتابونتس ومات هناك قبل الثورة ، وقيل بل كان فى أقروطونا ولكنه كان متغيباً عن مركز الجمعية يوم الحريق فاستطاع أن ينجو بنفسه وذهب إلى لوقريس ثم إلى ترنتا ، وأخيراً إلى ميتابونتس وقضى فيها بعـد أن صام أربعين يوماً . وشبت الثورات على أنصاره فى مختلف المدن فثبتوا لها فى مدينتى رجيوم وترنتا ، وعبر البحر إلى القارة اليونانية من خذل منهم ؛ فقصد فريق إلى طيبة ، وآخر إلى فليونتس ، ولما تعاظم شأن أثينا قدمها نفر منهم ، فكان لهم أثر خطير فى الفلسفة والعلوم ، ثم تلاشت الجمعية فى عهد أفلاطون (حوالى سنة ٣٥٠) ولم يبق منها سوى أفراد تناقلوا تعاليمها فكانوا حلقة الاتصال بين هذا العصر الأول وعصر ثانٍ بدأ فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، واستمر إلى القرن الرابع بعده .

حـ — هذا ما يقال بالإجمال عن فيثاغورس وفرقته ، وليس من المستطاع زيادة البيان دون الاستهداف للخطأ فإن آثار رجال العصر الأول قد فقدت جميعاً وكل ما ينسب لفيثاغورس من « أشعار ذهبية » ومن « كتب ثلاثة » : (المهذب والسياسى والطبيعى) فهو منحول يرجع إلى العصر الثانى ، كذلك الكتب المعزوة لتلاميذه الأولين ، (وأشهرهم فيلولاوس) منحولة أو مشكوك فيها إلى حد كبير . أما أقوال الفيثاغورية الجديدة عن المدرسة القديمة فيجب أن تقابل بغاية الحذر لما فيها من ميل ظاهر إلى الغريب الشاذ ومن تأويل شخصى . يزاد على ذلك أنها تضيف للفيثاغورية الأولى أفكاراً وأموراً لم تعرف إلا بعدها منها الأفلاطونى

والرواقى بل البوذى ؛ وحتى هيرودوت ، وقد عاش فى الأوساط الفيثاغورية فى إيطاليا الجنوبية وصقلية بعد وفاة فيثاغورس بنصف قرن فإنه يخلط فى كلامه عنه وعن جمعيته . ذلك أن مخيلة الأتباع والأنصار كانت قد تناولت فيثاغورس ونسجت حوله الأساطير فقالوا إنه ابن أبولون أو هرمس ورووا عنه من الخوارق كل عجيب غريب . أما الجمعية فيروى عنها أشياء كثيرة : أشهرها أنها كانت تحرم أكل الحيوان وبعض النبات ، ويقال إن هذا التحريم لم يكن مطلقاً ، ويذكر أنها كانت سرية يتعارف أفرادها بإشارات خاصة ، ويتعهدون بكتمان تعاليمها الدينى منها والعلمى ، وأنهم أعدموا واحداً منهم غرقاً لإفشائه سراً هندسياً وليس ما يمنع من التصديق بهذه السرية ؛ لا سيما أن أرسطو نفسه إذ يتحدث عن المذهب لا يميز بين ما كان لفيثاغورس فيه من نصيب وما كان لتلاميذه ، بل يذكرهم جملة بقوله « الذين يدعون بالفيثاغوريين » أو « المدرسة الإيطالية » مما يدل على أن الجمعية كانت وحدة توارت وراءها شخصيات أفرادها ؛ حتى تسربت آراؤهم ومكتشفاتهم إلى الخارج فاندمجت فى الثقافة اليونانية خالصة من كل شخصية .

١٣ — مذهبهم :

ا — يذكر أن فيثاغورس هو الذى وضع لفظ « فلسفة » إذ قال : « لست حكيماً فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وما أنا إلا فيلسوف » أى محب للحكمة وقد كان رياضيًّا بارعاً ، ولعل أهم آثاره فى هذا الباب أنه برهن على أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية ، فبيّن أن الأنغام تقوم خصائصها بنسب عددية ويترجم عنها بالأرقام ؛ فوضع الموسيقى علماً بمعنى الكلمة بإدخال الحساب عليها . ولا شك أن دراسة الفيثاغوريين الأعداد والأشكال والحركات والأصوات وما بينها من تقابل عجيب ، وما لها من قوانين ثابتة — صرفت عقولهم إلى ما فى

العالم من نظام وتناسب « فرأوا أن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو النار أو التراب ، وقالوا إن مبادئ الأعداد هى عناصر الموجودات ، أو أن الموجودات أعداد وأن العالم عدد ونغم »[1] . وقالوا أيضاً : « إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات دون أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها »[2] إلا فى الذهن . والقولان يرجعان إلى واحد مؤداه التوحيد بين عالم الموجودات وعالم الأعداد . وساعد على هذا التصور أنهم لم يكونوا يتمثلون العدد مجموعاً حسابيًّا بل مقداراً وشكلاً ، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام ، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد ، ويرتبون هذه النقط فى شكل هندسى ، فالواحد النقطة والإثنان الخط والثلاثة المثلث والأربعة المربع وهكذا ، وكانوا من ثمت يصفون الأعداد بالأشكال فيقولون الأعداد المثلثة والمربعة والمستطيلة أى التى تصور بنقط مرتبة بشكل مخصوص ، فخلطوا بين الحساب والهندسة ومددوا فى المكان مالا امتداد له ، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة . ثم لم يجدهم ذلك شيئاً فى تفسير الطبيعة ، لأنهم إنما « أصابوا خصائص الجسم الرياضى لا خصائص الجسم الطبيعى ، ولم يفسروا الحركة والكون والفساد ، وهى أمور بادية فى العالم المحسوس ، ولم يبينوا علة ثقل التراب والماء وخفة النار وسائر الخصائص فى الأجسام المحسوسة ، ولكنهم ركبوا الأجسام الطبيعية من الأعداد ، أى أنهم ركبوا أشياء حاصلة على الثقل والخفة من أشياء ليس لها ثقل ولا خفة »[3] .

ب — وهذا هو السبب فى أنهم لم يضعوا فى العلم الطبيعى رأياً جديداً ، بل

---

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ا ف ٥ ص ٩٨٥ ع ب س ٢٣ — ٣٥ و ص ٩٨٦ ع ا س ١ — ٥ .

(٢) المرجع المذكور م ١ ف ٦ ص ٩٨٧ ع ب س ١٠ — ١٢ و ٢٤ — ٣٠

(٣) « « م ١ ف ٨ ص ٩٨٩ ع ب س ٣٠ ، ٩٩٠ ع ١ س ١٦

نقلوا عن أنكسيمندريس وبالأخص عن أنكسيمانس فتصوروا العالم كائناً حيًّا — حيواناً كبيراً — يستوعب بالتنفس خلاء لا متناهياً فيما وراء العالم هو عبارة عن هواء غاية فى اللطافة ضرورى للفصل بين الأشياء وتمييزها بعضها من بعض ومنعها من أن تتصل فتكوّن شيئاً واحداً [١]. وقالوا بعوالم كثيرة ولكن فى عدد متناه ، وجعلوا الأشياء تحدث بالتكاثف والتخلخل لا بتحول بعضها إلى بعض ، لأن الأعداد نظام ثابت متجانس . وقالوا بالدور وعودة الأشياء هى بأنفسها فى آجال طويلة (« السنة الكبرى ») إلى غير نهاية ، ويروى فى هذا الصدد أن أوديموس تلميذ أرسطو قال مخاطباً تلاميذه : « إذا صدقنا الفيثاغوريين فسيجىء يوم نجتمع ثانية فى هذا المكان فتجلسون كما أنتم لتسمعوا إلىّ وأتحدث أنا إليكم كما أفعل الآن » .

حـ — أما النفس فقد وصلت إلينا عنهم أقوال متباينة فيها ، فنحن نجد عند أفلاطون رأياً لبعضهم يقول إن النفس نوع من النغم ، ومعنى ذلك أن الحى مركب من كيفيات متضادة (الحار والبارد واليابس والرطب) والنغم توافق الأضداد وتناسبها بحيث تدوم الحياة مادام هذا النغم وتنعدم بانعدامه [٢]. وهذه من غير شك نظرية أطباء الفرقة (أو نفر منهم) صدروا فيها عن فكرتهم العامة (« العالم عدد ونغم ») وخالفوا أموراً جوهرية فى مذهبهم ، فإن النغم نتيجة توافق الأضداد ، فإذا كانت النفس نغماً لزم من جهة أن ليس لها وجود ذاتى — والفيثاغورية تؤمن بالخلود — ولزم من جهة أخرى أن ليس لها وجود سابق على عناصر البدن — والفيثاغورية تؤمن بالتناسخ [٣] — على أن أرسطو إذ

(١) أرسطو : السماع الطبيعى م ٤ ف ٦ ص ٢١٣ ع ب ص س ٢٢ — ٣٠ .
(٢) فيدون : ص ٨٥ (هـ) — ٨٦ (د) .
(٣) فيدون : ص ٩٢ (ا ب جـ) .

يذكر هذه النظرية لا يعزوها للفيثاغوريين[1] ، ولكنه يضيف إليهم صراحة قولين : يذهب الواحد إلى أن النفس هى هذه الذرات المتطايرة فى الهواء ، والتى تدق عن إدراك الحواس فلا تبصر إلاّ فى شعاع الشمس وتتحرك دائماً حتى عند سكون الهواء — فكأن أصحاب هذا الرأى أرادوا أن يفسروا الحركة الذاتية فى الحيوان فافتكروا أن هذه الذرات المتحركة دائماً تدخل جسمه وتحركه ، ولعلهم ظنوا أن هذا التصور يفسر أيضاً كيف أن المولود يجد ساعة ميلاده نفساً تحل فيه وهم على كل حال يتابعون معاصريهم فيتصوّرون النفس مادية و إن جعلوها مادة لطيفة جدا . و يذهب القول الآخر إلى أن النفس هى المبدأ الذى تتحرك به هذه الذرات[2] وهو قول يخيل إلينا أنه رأيهم الحق ، وهو أرقى من القولين السابقين وجامع لهما بحيث تكون النفس عندهم مبدأ أو علة توافق الأضداد فى البدن وعلة حركته جميعاً .

٤ — و بعد الموت تهبط النفس إلى « الجحيم » تتطهر بالعذاب ثم تعود إلى الأرض تتقمص جسماً بشرياً أو حيوانياً أو نباتياً ولا تزال مترددة بين الأرض والجحيم حتى يتم تطهيرها ، وفيثاغورس أول من قال بالتقمص أو التناسخ فى اليونان ، والعقيدة هندية ، وقد رأينا أن الأُرفية كانت تقول بولادات متعاقبة ، ويروى أنه كان يدعى أنه متجسد للمرة الخامسة ، وأنه يذكر حيواته السابقة ، وعند الفيثاغوريين أن أزمنة التقمص قد حددها الآلهة ونحن ملكهم ، فليس لنا أن نخالف النظام الذى وضعوه بالانتحار أو بإهلاك الحيوان فيما عدا التضحية ، وقد يلوح أن نظرية التناسخ متمشية مع نظرية الدور تؤيدها وتفسرها فيما يختص

---

(١) كتاب النفس : م ١ ف ٤ ص ٤٠٧ ع ب س ٣٠ — ٣٢ .
(٢) كتاب النفس م ١ ف ٢ ص ٤٠٤ ع ١ س ١٦ — ٢٠ .

بالأحياء ، ولكن الغاية من التناسخ الطهارة التامة والسعادة الدائمة ؛ فكيف نوفق بين هذا الدوام و بين الدور ؟

ﻫ — ولم تصل إلينا نصوص صريحة عن عقيدتهم فى الألوهية . أما مايذكر من أنهم كانوا يضعون « الواحد » فوق الأعداد والموجودات و يجعلونه مصدرها جميعاً فتأويل أفلاطونى ، وكل ما يمكن أن يقال أنهم طهروا الشرك الشعبى من أدرانه ونزهوا الآلهة عما ألحقت بهم المخيلة العامة من نقائص .

١٤ — علومهم :

ا — و إذا انتقلنا من تصورهم للمسائل الكلية إلى آرائهم فى العلوم الجزئية وجدنا فكرتهم الأساسية مسيطرة عليها كذلك ، وقد مرت بنا الإشارة إلى أطبائهم فنقول الآن إنهم أثروا أكبر تأثير فى مدرسة أقروطونا وحولوها إلى مذهبهم . بنوا الطب على تناسب الأضداد فقالوا إن مبدأ الحياة الحار ملطفاً بالبارد أى بالهواء الخارجى يجذب بالشهيق ويدفع بالزفير فإذا اختلت النسبة بينهما كان المرض و إذا زاد الاختلال كان الموت . فالحياة والصحة تناسب وتناسق والمرض والموت اختلال التناسب أى إفراط أو تفريط بالإضافة إلى الحد الملائم والتطبيب حفظ التناسب أو إعادته ، وطبقوا هذا الرأى تطبيقاً عامًّا فقالوا مثلاً إن المناخ الأحسن هو مناخ المنطقة المعتدلة ، أى المتوسطة بين الحار والبارد — وهكذا ، ومن نوابغهم فى هذا الفن القميون زعيم مدرسة أقروطونا ، ومما يذكر له قوله : ليست النفس فى القلب (وكان هذا اعتقاد القدماء) و إنما هى فى الدماغ والدماغ هو مركز التفكير تصل إليه بواسطة قنوات دقيقة التأثيرات الواقعة على أعضاء الحواس ، و يقال إنه أثبت رأيه بالتجربة فبيّن بالتشريح أن كل اضطراب فى المخ يفسد الوظائف الحاسة .

ب — وامتازوا فى علم الفلك وصدروا فيه أيضاً عن اعتباراتهم الرياضية ؛ فمضوا يصورون العالم كما شاءت لهم غير حافلين بالواقع ، كأنما كانت مهمتهم تكوين العالم لا تمثيله وتفسيره ، فقالوا مثلاً : « إن العدد الكامل هو العشرة لأنه مؤلف من الأعداد جميعاً وحاصل على خصائصها جميعاً ، فيلزم أن الأجرام السماوية المتحركة عشرة (لأن العالم كامل وحاصل على خصائص الكامل) ، ولكن لما كان المعروف المنظور منها تسعة فقط (٥٩ جـ) فقد وضعوا أرضاً غير منظورة مقابلة لأرضنا إلى أسفل ليكملوا العدد عشرة[1] » كذلك ذهبوا إلى أن مركز العالم يجب أن يكون مضيئاً بذاته لأن الضوء خير من الظلمة ويجب أن يكون ساكناً لأن السكون خير من الحركة فليست الأرض مركز العالم وهى مظلمة وفيها نقائص كثيرة ، ولكنه « نار مركزية » غير منظورة لأنها واقعة هى أيضاً إلى أسفل أرضنا والمأهول من الأرض فى اعتقادهم نصفها الأعلى . ولم يفتهم أن يعينوا لكل من النار المركزية والأرض الأخرى شأناً فى نظام العالم : النار المركزية تمد الشمس بحرارتها فتعكس الشمس الحرارة على الأرضَيْن وعلى القمر ، والأرض الأخرى تفسر الكسوف والخسوف بتوسطها بين النار المركزية وبين القمر أو الشمس[2] — ومهما يكن من قيمة استدلالهم فإن تنحيتهم الأرض عن مركز العالم كان ثورة على التصور القديم ، وثمة ثورة أخرى هى قولهم بكروية الأرض ، ولم يبلغ إلينا سبب هذا القول ، وقد يكون أن الدائرة خير الأشكال لكمال انتظام جميع أجزائها بالنسبة للمركز على ما هو معروف عنهم . وبديهى أن الخيال والعاطفة الدينية كانا يجدان غـذاء فى التصورات التى يوحيانها ،

---

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ا ف ٥ ص ٩٨٦ ع ١ س ٥ — ١٢ ، وكتاب السماء م ٢ ف ١٣ .

(٢) أرسطو : كتاب السماء م ٢ ف ١٣ .

فالفيثاغوريون إذ اخترعوا النار المركزية ووضعوها فى وسط العالم مجدوها وأسموها أم الآلهة ، وقلعة تزوس والهيكل وموقد العالم والمصدر الأول لكل حياة وكل حركة . على أن المتأخرين منهم لم يترددوا فى العدول عن النار المركزية والأرض الأخرى بعد أن بلغ الإسكندر الهند ، ولم تظهر لا هذه ولا تلك ، وقام واحد منهم هو أرسطرخوس من علماء القرن الثالث ، فاستبدل الشمس بالنار المركزية فتم له الرأى المعول عليه الآن ، ولكنه لم يصادف قبولاً عند أهل زمانه ، فبقى فى بطون الكتب إلى أن قرأه كوبرنيكوس فى شيشرون فوضع نظريته .

حـ — ومن المأثور عنهم قولهم إن لحركات الأفلاك نغمات[1] ، وحجتهم فى ذلك أن الجسم إذا تحرك بشىء من السرعة أحدث صوتاً هو صوت اهتزاز الهواء أو الأثير ، فلابد أن يكون لحركات الأفلاك فى الأثير العلوى أصوات . وتتفاوت سرعة الأفلاك بتفاوت مسافاتها كما تتفاوت فى العود سرعة الاهتزازات بتفاوت طول الأوتار ، فلا بد أن يكون فى السماء ألحان كألحان العود ، وإن كنا لا نشعر بها فإنما ذلك لأنا نحسها باتصال ، والصوت لا يشعر به إلا بالإضافة إلى السكوت . ولا يبعد أنهم كانوا يخرجون من هذا القول إلى مثل ما خرج إليه إخوان الصفاء حيث قالوا : « إذا تفكر ذو اللب تبين له أن فى نغمات تلك الحركات لذة وسروراً مثل ما فى نغمات أوتار العيدان فى هذا العالم ، فعند ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع لها والنظر إليها ، فاجتهد يا أخى فى تصفية نفسك وتخليصها من بحر الهيولى وأسر الطبيعة وعبودية الشهوات الجسمانية ، فإن هذه هى المانعة لها من الصعود إلى هناك بعد الموت »[2] .

ء — فالفيثاغورية نهضة عظيمة متعددة الوجهات . هى نحلة دينية كانت

---

(١) أرسطو : كتاب السماء م ٢ ف ٩ .

(٢) الجزء الأول ص ١٥٨ و ص ١٦٨ باختصار .

أصدق نظراً فى الدين من الأرفية . وهى مذهب فلسفى يعد أول محاولة للارتفاع عن المـادة التى وقف عندها فلاسفة أيونية وفهم العالم بقوانين واضحة وأعداد معينة ، وهى مدرسة علميـة عنيت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب ، وعرفت بضع قضايا حسابية وهندسية ، ووضعت فى الهنـدسة ألفاظاً اصطلاحية . وهى هيئة سياسية ترمى إلى إقرار النظام فى هذه الحياة الدنيا .

الفصل الثالث

الايليون

١٥ — أكسانوفان :

ا — بارمنيدس هو المؤسس الحقيقى للمدرسة الإيلية (والنسبة إلى إيليا مدينة بناها الإيونيون الهاربون من وجه الفرس على الشاطئ الغربى فى إيطاليا الجنوبية حوالى سنة ٥٤٠) ولكن كان قد سبقه فيها أكسانوفان فأعلن أصل المذهب ثم وضعه هو فى صورته الكاملة . وجاء بعده زينون فنصب نفسه للدفاع عنه ثم مليسوس أدخل عليه بعض التعديل دون أن يمس جوهره : وكلهم « يقولون إن العالم موجود واحد وطبيعة واحدة . يقولون هذا لا كالطبيعيين الذين يفرضون موجوداً واحداً (ماء أو هواء أو ناراً) و يستخرجون منه كثرة الأشياء بالحركة والتغير العرضى (اجتماع وانفصال أو تكاثف وتخلخل) بل يقولون : إن العالم ساكن »(١) ، فهم ينكرون الكثرة والحركة .

ب — ولد أكسانوفان فى قولوفون من أعمال أيونية بالقرب من أفسوس و يرجح أن غزوة الفرس لبلاده هى التى حملته على مغادرتها ، فطوف فى أنحاء العالم اليونانى سنين عديدة إلى أن بلغ صقلية . ثم انتقل إلى إيطاليا الجنوبية واستقر فى إيليا . كان شاعراً حكيماً شريف النفس حر الفكر من النقد . قال ساخراً من تكريم الناس للمصارعين : « إن حكمتنا خير وأبقى من قوة الرجال والخيل » وقال متهكماً على فيثاغورس لاعتقاده بالتناسخ إنه « مر ذات يوم برجل يضرب

---

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ع ب س ١٠ — ١٧ .

كلباً فأخذته الشفقة فصاح وهو ينتحب : أمسك عن ضربه يا هذا ، إنها نفس صديق لى لقد عرفته من صوته » .

ح — ويقال بالإجمال إنه ارتفع بعقله فوق حكايات قدماء الشعراء وصرف جهده إلى القول بنظام أسمى من التجربة المحسوسة ومن الرأى العام الجاهل المتقلب . وأهم أقواله : « إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وأضافوا إليهم عواطفهم وصوتهم وهيئتهم ، فالأحباش يقولون عن آلهتهم إنهم سود فطس الأنوف ، ويقول أهل تراقية إن آلهتهم زرق العيون حمر الشعور ، ولو استطاعت الثيرة والخيل لصورت الآلهة على مثالها . وقد وصفهم هوميروس وهزيود بما هو عند الناس موضوع تحقير وملامة . ألا أنه لا يوجد غير إله واحد أرفع الموجودات السماوية والأرضية ليس مركباً على هيئتنا ولا مفكراً مثل تفكيرنا ولا متحركاً ولكنه ثابت كله بصر وكله فكر وكله سمع يحرك الكل بقوة عقله و بلا عناء » . هذا كلام قوى فى التنزيه والتوحيد ، لم يعهد له مثيل فى اليونان غير أن أرسطو يذكر : « ان أكسانوفان نظر إلى مجموع العالم وقال إن الأشياء جميعاً عالم واحد ، ودعا هذا العالم الله ولم يقل شيئاً واضحاً ، ولم يبين إن كان العالم عنده واحداً من حيث الصورة أو من حيث المادة »[1] ، فكأنه كان حلوليا أو كأنه أخذ وحدة الوجود عن فلاسفة وطنه أيونية ، وتصور الوجود تصوراً روحيا ، وعلى أى حال فلعبارته قيمتها فى نفسها وهى جديرة أن تجعل منه واضع « العلم الإلهى » .

---

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ع ب س ٢٠ — ٢٤ ، وهذا النص دليل على أن كتاب « فى أكسانوفان ومليسوس وغورغياس » المنسوب إلى أرسطو منحول ، لأنه يضيف إلى شاعرنا جدلا دقيقاً فى المتناهى واللامتناهى والحركة والسكون لو صح لنقض العبارة المذكورة فوق فضلا عن أنه بعيد من مزاج الشاعر . والكتاب لأرسطوطالى من أهل القرن الأول للميلاد .

١٦ — بارمنيدس :

ا — ولد فى إيليا « ويقال إنه تتلمذ لأكسانوفان »[1] ، ومن المحقق أنه تأثر به فآمن بوحدة الوجود . وضع كتابه « فى الطبيعة » شعراً ، فكان أول من نظم الشعر فى الفلسفة . وكتابه قسمان : الأول فى الحقيقة أى الفلسفة والثانى فى الظن أى العلم الطبيعى ، فإن المعرفة عنده نوعان عقلية وهى ثابتة كاملة ، وظنية وهى قائمة على العرف وظواهر الحواس ، فالحكيم يأخذ بالأولى ويعول عليها كل التعويل ثم يلم بالأخرى ليقف على مخاطرها ويحاربها بكل قواه .

ب — والحقيقة الأولى هى « أن الوجود موجود ولا يمكن ألاّ يكون موجوداً » أما اللاوجود « فلا يدرك إذ أنه مستحيل لا يتحقق أبداً ولا يعبر عنه بالقول ، فلم يبق غير طريق واحد هو أن نضع الوجود وأن نقول إنه موجود » « والفكر قائم على الوجود ولولا الوجود لما وجد الفكر لأن شيئاً لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود » . ولما كان الوجود موجوداً فهو قديم بالضرورة لأنه يمتنع أن يحدث من اللاوجود ، ويمتنع أن يرجح حدوثه مرجح فى وقت دون آخر ، فليس للوجود ماض ولا مستقبل ولكنه فى حاضر لا يزول وعلى ذلك « يمتنع الكون ولا يتصور الفساد » وينتفى التغير . والوجود والواحد متكافئان فيلزم أن الوجود واحد فقط متجانس « مملوء كله وجوداً » ويلزم أنه ثابت ساكن فى حدوده « مقيم كله فى نفسه » إذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك وما إليه يسير . وهو كامل متناه أى معين « لا ينقصه شىء » إذ ليس خارج الوجود وجود يكتسب . وهو تام التناهى والتعيين فى جميع جهاته إذ لا يمكن أن يكون بعضه أقوى أو أضعف من بعض مثله مثل كرة تامة الاستدارة متوازنة فى جميع نقطها .

---

(١) أرسطو : المرجع المتقدم .

وبالجملة لما اقتنع بارمنيدس بأن العالم واحد رأى أن ما يطلق عليه بهذا الاعتبار هو أنه وجود ، وتأمل معنى الوجود مجرداً ومفرغاً من كل مفهوم سوى هذا المفهوم البسيط المزيل الذى يعنى الوجود بالإطلاق فأدرك أن الوجود واحد قديم ثابت كامل وأن هذه الصفات لازمة من معنى الوجود فآثر هذا اليقين العقلى وأنكر الكثرة والتغير واعتبرها وهماً « وظنا » : أليس التغير يعنى أن الموجود كان موجوداً ولم يكن موجوداً (ما صار إليـه) وأنه باقٍ فى الوجود ، ومع ذلك فهو ليس موجوداً (على ما كان) ؟ أو ليست الكثرة تعنى أن كل وحدة من وحداتها هى كذا أى شيء معين ، وليست كذا أى ليست غيرها ؟ ولكن قولنا عن شيء إنه ليس كذا معناه أن هذا الشيء حاصل على اللاوجود وهذا معنى غير معقول .

حـ — « ولكنه اضطر أن يتبع الظواهر المحسوسة وقال إن الأشياء واحد فى العقل كثير فى الحس »[1] فانتقل من يقين العقل إلى ظن الحواس ، ومن الفلسفة إلى العلم الطبيعى يحاول أن يفسر الظواهر وأن يورد ما يبلغ إليـه الظن فيها فقبل الوجود واللاوجود فى آن واحد وهو يعلم أن هذا طريق معارض للعقل ولكنه يعلم أيضاً أنه أهون عنـد العقل من طريق الذين يعتقدون « أن الوجود واللاوجود شيء واحد ، ثم انهما ليسا شيئاً واحـداً » ، يريد فيما يلوح معاصره هرقليطس . فتصور بارمنيدس الوجود الكامل غير المنقسم كرة مادية كما تصور الفيثاغوريون العـدد ممتدا وشرع يسرد آراء تذكر بقصص هزيود وأقوال أنكسيمندريس وانكسيمانس فهل كان جادا فى هـذا القسم الثانى من الكتاب مغلوباً على أمره كما يقول أرسطو أم أنه بجمعه بين خيال هزيود وعلم الإيونيين أراد أن يسخر من العلم الطبيعى ومن أصحابه وأن يؤيد بالخلف القسم الأول

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ا ف ٥ ص ٩٨٦ ع ب س . ٣ — ٣٢ .

فيبين أن العالم المحسوس لا يفسر بغير ما يقتضيه التغير من اجتماع الوجود واللاوجود وأن هذا الاجتماع غير معقول وأن التغير وهم ؟ .

ى — ومهما يكن من هذه المسألة ومن تشخيص الوجود فى كرة مادية متصلة هى مع ذلك واحدة غير منقسمة ، فإن ميزة بارمنيدس هى أنه فيلسوف الوجود المحض تجاوز عالم الظواهر وعالم الأعداد والأشكال ، و بلغ إلى الموضوع الأول للعقل وهو الوجود . ولقد بهره معنى الوجود فلم يعد يرى غير أمر واحد هو « أن ما هو موجود فهو موجود ولا يمكن ألاّ يوجد » وأن « الوجود موجود واللاوجود ليس موجوداً ولا نخرج من هذه الفكرة أبداً » فكان أول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية [1] ومبدأ عدم التناقض (٦٥ جـ) وأعلنهما صراحة وجعل منهما أساس العقل الذى لا يتزعزع فى نفس الوقت الذى كان هرقليطس يهوى فيه على هذا الأساس بكل قوته . ولئن لم يفطن بارمنيدس إلى أن الوجود والواحد يقالان على أنحاء عدة ولم يفرق بين معانيهما المختلفة فعذره أن هذه المعانى لم تكن قد تميزت بعد وأنها لن تتميز إلا على يد أرسطو (٥٥ ب) وحسبه فخراً أنه ارتفع إلى مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يسبق إليها فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا واستحق أن يدعوه أفلاطون « بارمنيدس الكبير » .

١٧ — زينون الإيلى :

ا — هو تلميذ بارمنيدس نكاد لا نعرف شيئاً عن حياته سوى أنه ائتمر بطاغية مدينته فانكشف أمره فأذيق عذاباً أليماً احتمله بثبات عظيم حتى الموت . و إذا أخذنا برواية أفلاطون [2] قلنا إنه وضع كتاباً فى شبابه قصد به إلى تأييد

---

(١) « كل موجود فهو موجود » .

(٢) محاورة « بارمنيدس » ص ١٢٧ (ا) — ١٢٨ (جـ) .

مذهب معلمه ضد الذين سخروا منه وحاولوا أن يبينوا أن القول بالوحدة يستتبع نتائج مضحكة ومناقضة له (وهؤلاء هم الفيثاغوريون الذين يؤلفون العالم من أعداد أى من وحدات منفصلة) لحارب أصحاب الكثرة بأن ألزمهم المحالات و بين أن لمذهبهم نتائج هى أدعى للضحك . فهو قد نهج منهجاً جدليا بحتاً يقوم على برهان الخلف ويرمى إلى إفحام الخصم . ولم يصل إلينا من المعلومات ما يكفى لتكوين فكرة مضبوطة عن كتابه وترتيب أقواله ، ولكن أرسطو أورد بعض حججه فى امتناع الكثرة والحركة [١] .

ب — أما الكثرة فله عليها حجج أربع : يقول لا تخلو الكثرة أن تكون إما كثرة مقادير ممتدة فى المكان و إما كثرة آحاد (أعداد) غير ممتدة ولا متجزئة ، والحجة الأولى تنظر فى الفرض الأول ومؤداها أن المقدار قابل للقسمة بالطبع فيمكن قسمة أى مقدار إلى جزئين ، ثم إلى جزئين وهكذا دون أن تنتهى القسمة إلى آحاد غير متجزئة لأن مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقداراً متقسماً و إذن يكون المقدار المحدود المتناهى حاوياً أجزاء حقيقية غير متناهية العدد وهذا خلف — الحجة الثانية تنظر فى الفرض الثانى وهو أن الكثرة مكونة من آحاد غير متجزئة فتقول ان هذه الآحاد متناهية العدد لأن الكثرة إن كانت حقيقية فيجب أن تكون معينة ، وهذه الآحاد منفصلة بالضرورة و إلا اختلط بعضها مع بعض وهى مفصولة حتماً بأوساط وهذه الأوساط بأوساط وهكذا إلى ما لا نهاية ، وهذا يناقض المفروض فالكثرة بنوعيها غير حقيقية — والحجة الثالثة تدعى أنه إذا كانت الكثرة حقيقية كان كل واحد من الأشياء يشغل مكاناً حقيقيا ولكن هذا المكان يجب أن يكون هو أيضاً فى مكان وهكذا إلى غير نهاية فالكثرة غير حقيقية — والحجة الرابعة تذهب إلى أنه اذا كانت

---

(١) السماع الطبيعى م ٤ ف ١ و ٣ — م ٦ ف ٢ و ٩ — ما بعد الطبيعة م ٣ ف ٤

الكثرة حقيقية فإن النسبة العددية بين كيلة الذرة وحبة الذرة وجزء على عشرة آلاف من الحبة يجب أن يقابلها نفس النسبة بين الأصوات الحادثة من سقوطها إلى الأرض ، ولكن الواقع أن لا واذن فليست الكثرة حقيقية .

حـ — وله حجج أربع كذلك ضد الحركة : الأولى تسمى بالقسمة الثنائية وهي مأخوذة من فرض المقدار مركباً من أجزاء غير متناهية ، وتقول إن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته إلا أن يقطع أولاً نصف المسافة إليها ونصف النصف وهكذا إلى مالا نهاية ، ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعاً فإن الحركة ممتنعة . — والحجة الثانية تمثيل للأولى وتسمى « أخيل » مؤداها أنه إذا فرضنا أخيل « ذا القدمين الخفيفين » يسابق سلحفاة وهي أبطأ الحيوان ، وأن هذه السلحفاة متقدمة عليه مسافة قصيرة ، وأنهما يبدآن الحركة في وقت واحد ، فإن أخيل لن يدرك السلحفاة إلا أن يقطع المسافة الأولى الفاصلة بينهما ثم المسافة الثانية وهكذا إلى مالا نهاية . — والحجة الثالثة تسمى بالسهم ، وهي قائمة على أن الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة ، وترجع إلى أنه لما كان الشيء في مكان مساو له ، فإن السهم في مروقه يشغل في كل آن من آنات الزمان مكاناً مساوياً له ، فهو إذن لا يبارح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزء ، ومعنى ذلك أنه ساكن غير متحرك وهكذا في كل آن . — والحجة الرابعة تسمى بالملعب وتقوم كذلك على فرض الزمان مؤلفاً من آنات غير متجزئة ، والمكان مركباً من نقط غير منقسمة ، وتلخص كما يلي : لنفرض ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات أو نقط

. . . . ⟵ والثلاثة متوازية في ملعب ، الواحد يشغل نصف الملعب إلى اليمين

. . . . ⟶ والآخر يشغل نصفه إلى اليسار والثالث في الوسط . ولنفرض

. . . . الأول والثاني يتحركان بسرعة واحدة كل منهما إلى الجهة المقابلة بينما الثالث ساكن في مكانه ، فإن الواحد منهما يصل إلى نهاية

الآخر فى زمن هو نصف الزمن الذى يقضيه للوصول إلى نهاية الساكن أى أن الانتقال من إحدى نقط المجموع الساكن إلى النقطة التى تليها يتم فى آنٍ هو ضعف الآن الذى يتم فيه الانتقال من إحدى نقط المجموع المتحرك إلى النقطة التى تليها ، فتقطع الحركة نفس المسافة (من حيث أن طول المجاميع واحد) فى زمن معين ، وفى ضعف هذا الزمن فيكون نصف الزمن مساوياً لضعفه وهذا خلف ، وإذن فالحركة وهم .

ى — ولكن زينون يتجاهل أن كل واحد من المجموعين المتحركين يوفر بحركته نصف المسافة على الآخر ، بينما المجموع الساكن يبقيها على حالها ، وأن هذا هو سبب الفرق فى الزمن . كما أنه يتجاهل أن المكان والزمان والحركة أشياء متصلة وأنها مع قبولها للقسمة إلى ما لا نهاية ليست مقسمة بالفعل إلى أجزاء غير متناهية . نقول إنه يتجاهل ولا نرميه بالجهل لأنه لم يقصد إلى نقد المقدار المتصل — والمقدار عند بارمنيدس خاصية من خواص الوجود — بل إلى نقد المقدار المنفصل كما توهمه الفيثاغوريون ، فجاءت حججه « لهواً جدّيا » على حد تعبير أفلاطون[1] ، ولكنها جاءت أمراً جديداً فى الفلسفة فإنه لم يستعمل الجدل عرضاً وطبعاً على ما يتفق لسليقة العقل ، و إنما قصد إليه قصداً ، ووضعه فى صيغة فنية فكان أول واضع لعلم الجدل ، وكانت حججه داعية لتحليل معانى الامتداد ، والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهاية عند أفلاطون ، و بالأخص عند أرسطو .

١٨ — مليسوس :

ا — هو إيونى من ساموس كان أمير البحر على عمارتها فى انتقاضها على أثينا فانتصر على عمارة بركليس سنة ٤٤٢ ؛ فكان يجمع بين العلم والعمل كمعظم فلاسفة

---

(١) فى محاورة « بارمنيدس » ص ١٣٧ (ب) .

هذا العصر الأول الذين كانوا يفكرون فى الوجود و يشتغلون بالسياسة والاقتصاد . وضع كتاباً « فى الطبيعة أى فى الوجود » دافع فيه عن مذهب بارمنيدس لا ضد الفيثاغوريين كما فعل زينون ؛ بل ضد مواطنيه الإيونيين فهو ممثل المذهب الإيلى فى إيونية وآخر رجاله .

ب — وتتلخص مناقشته للمذاهب الإيونية القائلة بالكثرة والتغيير كما يلى : لو كانت الأشياء وكيفياتها حقيقية على ما تبدو فى الحس ، ولو كان هناك حقًّا تراب وماء ونار وذهب وحديد وأبيض وأسود لوجب أن يبقى كل منها على حاله بدون تغير ؛ إذ أن ما يتغير يبطل أن يكون هو هو ، وكيف نصدق أن شيئاً هو بارد بعد أن نكون قد صدقنا أنه حار ؟ ولو صح التغير لكان معناه أن الوجود ينعدم وأن اللاوجود يظهر ، ولكن الطبيعيين أنفسهم يقولون إن شيئاً لا يخرج من لا شىء ، ولا يعود إلى لا شىء ، فقولهم يرتد عليهم ، والمعرفة الحسية التى يعتمدون عليها كاذبة فإنها ترينا الوجود كثرة متغيرة ، والحق الواضح فى العقل أن الوجود واحد متجانس ثابت .

حـ — ويتلخص برهانه على هذه القضية فى الأقوال الآتية : كل ما يحدث فله مبدأ و إذن كل ما لا يحدث فليس له مبدأ ، وليس الوجود حادثاً و إلا كان حادثاً من اللاوجود وهذا خلف ، و إذن ليس للوجود مبدأ ، وما ليس له مبدأ فليس له نهاية ، و إذن فليس للوجود مبدأ ولا نهاية فهو لا متناهٍ ، واللامتناهى واحد فقط إذ يمتنع أن يوجد شىء خارج اللامتناهى ، وهو ساكن من حيث أنه لا يوجد مكان خارجه يتحرك إليه ، وهو ثابت لأنه إن تغير فقد باين نفسه ولم يعد واحداً ؛ و إذن فالوجود واحد لا متناهٍ ساكن ثابت[1] .

ء — وليس فى هذه الأقوال من جديد سوى أن مليسوس يجعل الوجود

(١) انظر أرسطو : السماع الطبيعى م ١ ف ٣ ص ١٨٦ ع ١ س ١٠ — ٢٢ .

لا متناهياً ، وكان بارمنيدس قد ذهب إلى أنه متناه . وقد اعتقد مليسوس أن المطلق من حيث الزمان أى القديم مطلق كذلك من حيث المكان أى لا متناهٍ فعاد إلى رأى الإيونيين ، ولكنه لم يبرهن على صحة الانتقال من المعنى الأول إلى الثانى وأخذ لفظ المبدإ على وجهين فغلط أو غالط ، إذ أن ما ليس بحادث وليس له مبدأ زمانى قد يكون له مبـدأ من حيث القدار أى حد و بداية فى المكان . كذلك نراه يخرج من اللاتناهى إلى السكون مع أنه يمكن تصور الوجود اللامتناهى يتحرك فى مكانه[1] . ثم هو يفترق عن بارمنيدس فى نقطة أخرى هى أنه جرد الوجود من الجسمية الكثيفة ليسلب عنه التجزئة و يصون وحدته دون أن يبين كيف يصح ألا ينقسم اللامتناهى فى المكان مهما كان لطيفاً . وهناك فرق آخر يقربه من أكسانوفان هو أنه يضيف للوجود حياة عاقلة فدل بهذا على ميله إلى وجود روحانى أرقى من وجود بارمنيدس .

والآن نظن الوجهات الثلاث التى أشرنا إليها فى مفتتح هـذا الباب قد توضحت للقارئ ، فعرف ماهيـة كل منها والفرق بينها ، وتدرجها من المحسوس إلى المعقول .

---

(١) الموضع المذكور .

الفصل الرابع

الطبيعيون المتأخرون

١٩ — أنبادوقليس :

ا — ندرس فى هذا الفصل فلاسفة ثلاثة متعاصرين عادوا إلى معالجة المسألة الطبيعية وهم متأثرون بالإيلية والفيثاغورية ، يشتركون فى القول بأن أصل الأشياء كثرة حقيقية وأنه لا يوجد تحول من مادة إلى أخرى وإنما الأشياء تأليفات مختلفة من أصول ثابتة — ويفترقون فى تصور هذه الأصول وطرائق انضمامها وانفصالها . هؤلاء الفلاسفة هم أنكساغورس وأنبادوقليس وديموقريطس . ولما كان الأول قد تأخر فى نشر آرائه عن الثانى مع أنه أقدم منه[1] وكان من جهة أخرى قد عمر بعده وتفلسف فى أثينا واستقرت فيها الفلسفة منذ ذلك الحين إلى زمن طويل فقد أخرنا الكلام عليه .

ب — نشأ أنبادوقليس فى إغريغنتا وكانت من أعظم مدن صقلية عمراناً ، وفى أسرة من أوسع أسر المدينة ثروة ونفوذاً ، وكان هو من أنبغ أهل زمانه ، اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة . وقال أرسطو : إنه منشئ علم البيان . أشبه فيثاغورس فى كثير من النواحى فكان قوى العاطفة الدينية إلى حد ادعاء النبوة بل الألوهية . واستخدم علمه فى سبيل الخير فصدق الناس دعواه ، وكانوا يتسابقون إليه جماعات جماعات أينما حل « يسأله البعض أن يهديهم طريق الصلاح ، ويطلب إليه آخرون أن يكشف لهم الغيب ، ويتوسل إليه غيرهم أن

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ا ف ٣ ص ٩٨٤ ع ١ س ١٢

يسمعهم الكلمة التى تشفى المرض » على حد قوله هو . وزاد فى احترام الناس له وتعلقهم به أنه كان يعطف على الشعب ويسعى لتحقيق المساواة ، ويبذل ماله فى الإحسان ، فعرض عليه أن يتوج ملكا على المدينة فأبى ، وعاون على إقامة الديموقراطية ودافع عنها ، ثم حدته الغيرة على الخير إلى الهجرة ، فجاب أنحاء صقلية وإيطاليا الجنوبية وعبر البحر إلى المورة ، وقضى هناك فيما يرجح .

حـ — لم يحاول أنبادوقليس رد الأشياء إلى مادة أولى واحدة كما فعل الإيونيون ولكنه وضع أصولا أربعة : الماء والهواء والنار والتراب ، فكان أول من اعتبر التراب مبدأ ، ولعل ثقل التراب هو الذى منع القدماء ممن اعتباره كذلك . قال إن هذه الأربعة مبادئ على السواء ليس بينها أول ولا ثان لا تتكون ولا تفسد فلا يخرج بعضها من بعض ولا يعود بعضها إلى بعض ، لكل منها كيفية خاصة : الحار للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب ، فلا تحول بين الكيفيات ، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية ، وإنما تجتمع العناصر وتفترق بفعل قوتين كبريين يسميهما المحبة والكراهية [1] . المحبة تضم الذرات المتشابهة عند التفرق ، والكراهية تفصل بينها ، ويتغلب كل منهما حيناً فى الدور الواحد من أدوار العالم دون أن تستقر الغلبة للمحبة ، فتسود الوحدة الساكنة ، أو للكراهية فتسود الكثرة المضطربة ، فيمر العالم بدور محبة تتخلله الكراهية وتحاول إفساده ، ثم بدور كراهية تتخلله المحبة وتعمل على إصلاحه ، فتارة ترجع الكثرة إلى الوحدة — وهى الكرة الأصلية الإلهية تتحد فيها العناصر جميعاً — وطوراً تنتقل الوحدة إلى الكثرة ،

---

(١) وفى الكتب العربية أيضاً : المحبة والغلبة — والمحبة والعدوان .

وتعاقب الأدوار كل منها كما كان بالتمام إلى مالا نهاية . والدور الذى نحن فيه الآن تسيطر عليه الكراهية .

ء — وتتكون الآلهة والنفوس كما تتكون الأشياء الفاسدة (وهو الوحيد الذى أدخل التراب فى تركيب النفس) غير أنها أمزجة يغلب فيها الهواء والنار لذلك كانت ألطف وأدق . فالآلهة الحقة عنده العناصر والمحبة والكراهية . وكذلك تتكون الأجسام الحية : تجتمع العناصر بمقادير معينة بفعل المحبة « فتنبت فى الأرض رؤوس بدون رقاب ، وتظهر أذرع مفصولة عن الأكتاف وعيون مستقلة عن الجباه » ، وتتقارب هذه الأمزجة اتفاقاً على أنحاء متعددة ؛ فتكون منها المسوخ ، وتكون المركبات الصالحة للحياة ؛ فتنقرض الأولى وتبقى الأخرى . فالحياة تعلل بأسباب آلية هى اجتماع العناصر وتأثير البيئة ، والحياة واحدة فى الأحياء جميعاً لا تختلف إلا بالقلة والكثرة ، فللنبات شعور كما للحيوان . ويفسر الإحساس بأنه تقابل الأشباه وإدراك الشبيه للشبيه : تنبعث عن الأشياء أبخرة لطيفة فتلاقى الحواس ؛ فإن كانت النسبة فى التركيب متفقة فى الجهتين دخل البخار المسام وكان الإحساس وهذا سبب أن الحاسة الواحدة لا تحس ماهو خاص بأخرى ، ولهذا السبب أدخل أنبادوقليس التراب فى تركيب النفس ، أى لكى تدرك الأشياء الترابية ، أما الفكر فمركزه عنده القلب ؛ لأن الدم أكمل الأمزجة ، واختلاف الناس عقلاً يرجع إلى اختلاف أجزاء الدم فى حجمها وطريقة توزعها وتمازجها . وإنما أخذ أنبادوقليس قوله إن القلب مركز الفكر عن مدرسة الطب فى صقلية ، وقد مر بنا (١٤ — ١) أن ألقميون إمام مدرسة أقروطونا كان يذهب إلى أن مركز الفكر المخ — والنفوس البشرية آلهة خاطئة وقعت فى سلطان الكراهية ، وقضى عليها أن تهيم ثلاثين ألف سنة بعيدة عن مقر السعداء وأن تتقمص على التوالى جميع الصور الفانية . قال أنبادوقليس إنه

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يذكر حيواته الماضية ويعلم أنه فى المرحلة الأخيرة يبلغ بعدها إلى مقامه القديم بعيداً عن الشر والألم — وقد كان فيثاغورس قد قال مثل ذلك عن نفسه . ووسيلة النجاة التطهير والزهد وتغليب العقل على الحواس . فإن الحواس كثرة وشقاق تخدعنا بأمور زائلة ، والعقل وحدة ومحبة ، والغاية القصوى العودة للمحبة والوحدة .

هـ — ولسنا ندرى كيف تتفق هذه الغاية مع الدور (١٣ — ج) ولا كيف تكون العناصر فى وقت ما — مع تباينها تبايناً جوهريًّا — كرة متجانسة ثم تفصلها الكراهية مبادئ متباينة ثم تضمها المحبة فى كرة متجانسة . ولسنا ندرى ماهية المحبة والكراهية ، أنتصورهما قوتين روحيتين فنسميهما الخير والشر ، أم قوتين طبيعيتين فنسميهما التجاذب والتنافر ؟ الفرض الأول يؤيده أن المحبة فى رأى أنبا دوقليس علة النظام والخير والجمال البادية فى العالم ، والكراهية علة الاضطراب والشر والقبح[1] ، والعلة التى من النوع الأول على الأقل عاقلة بالضرورة ، ولكنه فى تفسيره أصل الأحياء يصور المحبة تفعل فعلا آليا ، والأحياء تتألف اتفاقا بحيث يترجح الفرض الثانى ، ونحن على الحالين بإزاء مذهب ثنائى ناقص قلق ومنشأ هذا القلق تأثر أنبادوقليس بالمذاهب السابقة ومحاولته الملاءمة بينها ، فقد عنى بالعلم الطبيعى على طريقة الإيونيين ولم يؤثر مادة على أخرى بل جمع بين المواد الأربع ، إلا أنه خطى خطوة إلى الأمام بفصله العلة عن المادة ووضعها مستقلة . وقد أخذ عن الفيثاغوريين التطهير والتناسخ والدور وفكرة أن الأشياء مركبات بمقادير معينة أى بنسب عددية . وتابع بارمنيدس فى القول بالكرة الأصلية ، وفى إنكار بعض التغير ؛ وهو التغير الكيفى ، فتصور حقائق

---

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤ ص ٩٨٥ ع ١ س ١ — ١٠ .

الأشياء أصولاً ثابتة الماهية وتصور التغير تنقل هـذه الأصول — فجاء مذهبه مزاجاً من عناصر مختلفة .

٢٠ — ديموقريطس :

ا — ولد فى أبديرا من أعمال تراقية ، وكانت مدينة غنية بناها فريق من الإيونيين بالقرب من مناجم ذهب ، وقد ذكر عن نفسه « أن أحداً من أهل زمانه لم يقم بمثل ما قام من رحلات ولم ير مثل ما رأى من بلدان ولم يستمع إلى مثل ما استمع من أقوال العلماء . ولم يتفوق عليه فى علم الهندسة حتى ولا المهندسون المصريون » . وفى مقدمة الذين استفاد بعلمهم رجل اسمه لوقيبوس يرجح أنه ولد فى ملطية ورحل إلى إيليا ، وأخذ عن زينون ثم جاء أبديرا وأنشأ فيها مدرسة . وهذا كل ما نعرف عنه ، لذلك لا يفرد له مكان فى تاريخ الفلسفة ، وأرسطو نفسه يقرن اسمه دائماً باسم ديموقريطس تلميذه وصديقه ، ويضيف إليهما مذهباً واحداً . وعُرف هذا المذهب فى القديم من كتب ديموقريطس ، وكانت تؤلف موسوعة كبرى فى أسلوب تعليمى تناولت أصناف العلوم والفنون (الأخلاق والطبيعة والنفس والطب والنبات والحيوان والرياضيات والفلك والموسيقى والجغرافيا والزراعة والصنائع) ولم يبق لنا منها سوى شذرات متفرقة .

ب — ويلوح أن أصل المذهب محاولة التوفيق بين الإيلية والتجربة ، وأن لوقيبوس وديموقريطس كانا مقتنعين من جهة بقول الإيليين إن الوجود كله ملاء ، وإن الحركة ممتنعة بدون خلاء ، والخلاء لا وجود ، ومن جهة أخرى بأن الكثرة والحركة لا تنكران . ودلتهما التجربة على وجود ذرات مادية غاية فى الدقة كالتى تتطاير فى أشعة الشمس ، وكالذرات الملونة التى تذوب فى الماء ، والذرات الرائحية التى تتصاعد مع الدخان أو الهواء . ودلتهما التجربة أيضاً على

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أن اللبن والخشب يرشح منهما الزيت والماء ، وأن الضوء يخترق الأجسام الشفافة ، وأن الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريباً ، فبدا لهما أن في كل جسم مسام خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها . وكانت طريقتهما في التوفيق أن قسما الوجود الواحد المتجانس عند الإيليين إلى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة غير المحسوسة لتناهيها في الدقة ، ووضعاها في خلاء غير متناه تتحرك فيه فتتلاقى وتفترق فتحدث بتلاقيها وافتراقها الكون والفساد . وقالا : إنها قديمة من حيث أن الوجود لا يخرج من اللاوجود ، وأنها دائمة من حيث أن الوجود لا ينتهي إلى اللاوجود ، و إنها متحركة بذاتها . وواحدها الجوهر الفرد ، فإنها جميعاً امتداد فحسب أو ملاء غير منقسم ، فهي متشابهة بالطبيعة تمام التشابه ، وليست لها أية كيفية ولا تمايز بغير الخصائص اللازمة من معنى الامتداد وهي الشكل والمقدار : أما الشكل فمثل A و N ومنها المستدير والمجوف والمحدب والأملس والخشن إلى غير ذلك ، وأما المقدار فيتفاوت مع إبائه القسمة وخلوه عن الثقل . كذلك يتميز الخلاء الفاصل بينها بالمقدار والشكل . وليس الخلاء عدماً ولكنه امتداد متصل متجانس يفترق عن الملاء بخلوه من الجسم والمقاومة . ويسمى لوقيبوس وديموقريطس الملاء وجوداً والخلاء لا وجوداً ، ويعتبرانهما علتين مادتين على السواء[(١)] ذلك أنهما ظنا أنه لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ، ولما كانت الكثرة ، ولامتنعت الحركة ، وأن القول بالحركة والكثرة يقتضي حتماً القول بالخلاء واعتباره مبدأ حقيقيًا إلى جانب الملأ .

حـ — وتفصيل القول في الكون والفساد أن الحركة تعصف بالجواهر منذ القدم وتوجهها إلى كل صوب في الخلاء الواسع ، فتتقابل على أنحاء لا تحصى ،

---

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤ ص ٩٨٥ ع ب س ٤ — ٢٠ وكتاب الكون والفساد م ١ ف ٨ ص ٣٢٤ ع ب س ٢٥ — ٣٥ .

وتتشابك بنتوآتها وتتألف فى مجاميع هى الموجودات . وإنما تختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلاً ومقداراً ثم باختلاف الجواهر المتشابهة الشكل ترتيباً ووضعاً بعضها من بعض : الترتيب مثل Λ N و N Λ والوضع مثل ⌶ و H أو Z و N [١] بحيث يمكن القول أن الأشياء هندسة وعدد . ولما تتكون المجاميع تكتسب الثقل والخفة ، فالأثقل هو الأكبر حجماً ، والأقل خلاء يستقر بسهولة فى المركز و يتحرك ببطء ، والأخف هو الأصغر حجماً ، والأكثر خلاءً ينتثر بسهولة نحو محيط المجموع سواء أكان هذا المجموع عالماً أو شيئاً جزئياً فى العالم الواحد . وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها ، فإن هذه الكيفيات تابعة من ناحية لتركيب الأشياء ومسافتها ووضعها ، ومن ناحية أخرى لتركيب الأشخاص وتغيرهم من حال إلى حال والشواهد كثيرة[٢] . لذلك يقول ديموقريطس إنها « اصطلاح » أى نسبة حادثة بين الجواهر فى الأشياء وفى الحواس ، وأنها موضوع معرفة غامضة . أما الجواهر والخلاء فإنها موجودة حقاً وهى الموضوع الوحيد للمعرفة الحقة .

ى — والنفس مادية طبعاً مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة من حيث أن النفس مبدأ الحركة فى الأجسام الحية . ومثل هذه الجواهر هى المستديرة التى تؤلف النار ألطف المركبات وأكثرها تحركا فالنفس جسم نارى . وهذه الجواهر منتشرة فى الهواء يدفعها إلى الأجسام فتتغلغل فى البدن كله وتتجدد بالتنفس فى كل آن ، وما دام التنفس دامت الحياة والحركة[٣] . وهى أوفر عدداً فى مراكز الإحساس والفكر ، أى فى أعضاء الحواس والقلب والكبد والمخ فإنها تكتسب

---

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة : الموضع المتقدم .
(٢) أرسطو : الكون والفساد م ١ ف ٢
(٣) أرسطو : كتاب النفس م ١ ف ٢ ص ٤٠٣ ع ب إلى ص ٤٠٤ ع ١

الحساسية إذا توافرت . وما دامت حاصلة كلها فى البدن دام الشعور ، فإذا مافقد بعضها كان النوم واللاشعور ، و إذا فقد معظمها كان الموت الظاهر ، و إذا افتقدت جميعاً كان الموت الحقيقى أى فناء الشخص . وتحقيق الإدراك الحسى أن بخارات لطيفة تتحلل من الأجسام فى كل وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه ، فهى صور وأشباه تفعل فى الهواء المتوسط بين الشىء والحاسة فعل الخاتم أو الطابع فى الشمع وتتغلغل فى مسام الحواس فتدرك ، و إنما يختلف انفعالنا بها لاختلاف الجواهر المؤلفة للأجسام ، فالخشنة منها تؤلف الأجسام الحامضة والمرة بينما الملساء تؤلف الأجسام الحلوة وهكذا . وأما الفكر فهو الحركة الباطنة التى تحدثها الإحساسات فى المخ ليس غير ، أو هو الصور المحسوسة ملطفة فإن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة . ولم نخرج عن المادة و إذن فليس للإنسان أن يرجو خلوداً و إنما سعادته فى طمأنينة النفس وخلوها من الخرافات والمخاوف ، وتتحقق هذه الطمأنينة بالعلم والتسليم لقانون الوجود والتميز بين اللذات والتزام الحد الملائم فيها ، (فإن تجاوز الحد يجر الألم) واجتناب الانفعالات العنيفة .

ﻫ — فديموقريطس قد مضى بالمذهب الآلى إلى حده الأقصى ووضعه فى صيغته النهائية فقال : إن كل شىء امتداد وحركة فحسب ولم يستثن النفس الإنسانية كما رأينا ولم يستثن الآلهة ، فذهب إلى أنهم مركبون من جواهر كالبشر إلا أن تركيبهم أدق ، فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمراً بكثير ولكنهم لا يخلدون فإنهم خاضعون للقانون العام ، أى للفساد بعد الكون واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من « المقاومة والحركة والتصادم » دون أية غائية أو علة خارجة عن الجواهر مثل المحبة والكراهية ودون أية علة باطنة مثل التكاثف والتخلخل ودون أية كيفية ، فالمذهب غاية فى البساطة ولكنه حافل بالصعوبات ، فما هى الضرورة التى يزعمها ديموقريطس لاجتماع الجواهر وتفرقها

على نظام مطرد وأنواع ثابتة ؟ أليس الأصح أن عالمه عالم اتفاق ومصادفة ؟ بل ما هى علة الحركة منظمة كانت أم مضطربة ؟ ونحن نفهم أن الثقل غير لازم بالذات من الكمية ولكن سلبه عن الجواهر يسلب عنها الحركة فتبقى فى سكون مطلق ، ثم كيف تتفاوت الجواهر بالمقدار وتتفق فى عدم الانقسام ، بل كيف يمكن أن يكون عدم الانقسام خاصية أصلية للجوهر والجوهر امتداد بحت خلو من كل مبدإ يرده للوحدة ؟ وما هو الخلاء وكيف يوجد امتداد غير مقاوم ؟ وديموقريطس يعتبر المعرفة الحسية نسبية ، ويقول إن المعرفة الحقة فى العقل ، ولكنه يجعل العقل صدى الحس ، ولا يفسر كيف يرتفع العقل فوق الحس ويدرك اللامحسوسات مثل الجواهر والخلاء ، وكيف يتفق الإحساس والعقل للطبيعة المادية بما هى مادية ؟

٢١ — أنكساغورس :

ا — ولد فى أقلازومان بالقرب من أزمير من أعمال إيونية فى أسرة شريفة ، وتلقى العلم فى مدرسة أنكسيمانس على ما يرجح ، ولما ناهز الأربعين نزح إلى أثينا وكانت قد بلغت مكانة عالية بعد انتصارها على الفرس وصد غارتهم عن العالم اليونانى ، وكان بركليس يستقدم إليها الأدباء والعلماء ليجعل منها مركز اليونان فى الثقافة والسياسة على السواء ، فلما دخلها أنكساغورس دخلت معه الفلسفة لأول مرة . أقام فيها ثلاثين سنة كان فى خلالها قطب الحركة الفكرية ، ولما آذن نجم بركليس صديقه وولى نعمته بالأفول أصبح هدفاً لكيد الخصوم السياسيين ، واتهمه هؤلاء بالإلحاد آملين أن ينالوا من الرجلين جميعاً ، واستشهدوا بما كان قد ذهب إليه من أن القمر أرض فيها جبال ووديان ، وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية كما

يتبين من مقابلة الأحجار المتساقطة من السماء بما عندنا من أحجار . ولم يكن الأثينيون يطيقون مثل هـذا القول لاعتقادهم أن كل ما هو سماوى فهو إلهى ، فاضطر لمغادرة المدينة وعاد إلى آسيا الصغرى فنزل لمبساقوس ومات فيها .

ب — وهو يعتقد أن الأشياء متباينة فى الحقيقة كما تبدو لنا ، وأن قسمة الأجسام بالغة ما بلغت تنتهى دائماً إلى أجزاء مجانسة للكل : تنتهى إلى لحم فى اللحم وإلى عظم فى العظم فلا تلاشى أبداً طبيعة الشىء المقسم ، وعلى ذلك فلا ترد الأشـياء إلى مادة واحدة أو بضعة مواد معينة ومن باب أولى إلى تنوع الكمية والحركة . على أن الذى حدا بالطبيعيين إلى مواقفهم هو المشاهد من تحول الأشياء بعضها إلى بعض وضرورة تفسير هـذا التحول وأنكساغورس يعلم ذلك — يعلم مثلاً أن الخبز الذى نأكله والماء الذى نشربه ينميان جميع أجزاء البدن على السواء من دم ولحم وعظم وشعر وظفر الخ . ولكنه يأبى أن يتابعهم ويقول : إذا كان الوجود لا يخرج من اللاوجود — باتفاقهم جميعاً — « فكيف يخرج الشعر من اللاشعر واللحم مما ليس لحماً ؟ » أمامنا ثلاث قضايا كبرى : الأشياء متباينة بالذات — ولا يخرج الوجود من اللاوجود — والكل يتولد من الكل (أى شىء يتولد من أى شىء) فإذا أردنا الاستمساك بها جميعاً قلنا إن الأشياء موجودة بعضها فى بعض على ما هى وإن الكل فى الكل أى أن الوجود مكون من مبادئ لا متناهية عدداً وصغراً هى طبائع أو جواهر مكيفة فى أنفسها تجتمع فى كل جسم بمقادير متفاوتة ، فيتحقق بهذا التفاوت الكون والفساد ويتعين لكل جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه بحيث يكون كل جسم عالماً لامتناهياً يحوى الطبائع على اختلافها كلاً منها بمقدار فتختلف الظواهر والأسماء . وإذن فالماء والخبز يحويان مبادئ لا متناهية فى الصغر عظمية ولحمية ودموية . بل إن المبادئ جميعاً تلتقى فى كل ذرة عظمية ولحمية ودموية وغيرها تقع تحت

الحس فلا يوجد جسم محسوس متجانس مهما دق بل المتجانس الطبائع الأولى لذلك سميت بالمتجانسات (« متشابهة الأجزاء » عنـد الشهرستانى) وهى أدق من أن ينالها الحس ، ولا يوجد كل هو أبيض خالص أو أسود أو حلو أو لحم أو عظم ولـكن ما يغلب فى الشىء هو ما يلوح أنه طبيعته فيعرف به ويتميز عما عداه . فالـكون والفساد استحالة شىء إلى شىء بأن يزيد بعض الطبائع فيظهر للحواس أو ينقص فيخفى عنها ، و بعبارة أخرى « الـكون ظهور عن كمون » (الشهرستانى) والفساد كمون بعد ظهور دون أى تغير فى الـكيفية (١) .

حـ — والطبائع قديمة ولـكنها ليست متحركة بذاتها ، وليس لهـا ما يجعلها تنتظم من تلقاء نفسها وقد كانت فى الأصل مختلطة أشد اختلاط ، وكان المزاج الأول متساوياً غاية التساوى لايتميز فيه شىء من شىء على ما ارتآى أنكسيمندريس حين وضع اللامتناهى ، ثم حدثت بفعل فاعل الحركة التى ميزتها ونظمتها . وليس هـذا الفاعل الاتفاق فمـا الاتفاق سوى لفظ نستر به عجزنا عن اكتشاف العلة — وليس هذا الفاعل القدر فما القدر سوى لفظ أجوف اخترعه الشعراء — إنمـا الفاعل العقل « ألطف الأشياء وأصفاها بسيط مفارق للطبائع كلها إذ لو كان ممتزجا بشىء آخر أيا كان لشابه سائر الأشياء ، ولمـا استطاع وهو ممتزج أن يفعل بنفس القدرة التى يفعل بها وهو خالص ، عليم بكل شىء ، قدير على كل شىء متحرك بذاته » حرك المزاج الأول فى إحدى نقطه فامتـدت الحركة واتسعت فى دوائر متتابعـة حتى عمت الكل وانفصلت الأجرام السماوية عن المركز (الأرض) بالحركة الأولى ، وترتبت الأشياء كل فى مكانه ، الخفيف إلى أعلى والثقيل إلى أسفل ، وستظل الأجرام السماوية مستقلة حتى تنفد القوة التى

---

(١) أرسطو : السماع الطبيعى م ا ف ٤ كله — الـكون والفساد م ا ف ا ص ٣١٤ ع ا س ١٩ — ٣٠ — ما بعد الطبيعة م ا ف ٣ ص ٩٨٤ ع ا س ١١ — ١٦ .

تستبقيها فى مداراتها فتعود إلى المركز . أما الأجسام الحية فقد أتتها الحياة بمشاركة العقل والعقل نفس تصدر عنها نفوس .

ى — ولسنا نناقش أنكساغورس فيما يثير مذهبه من إشكالات أهمها وضعه عددا لامتناهياً من الطبائع فى الجسم المتناهى ، ونقتصر على ملاحظة أنه فى تفصيل التكوين يفسره تفسيراً آلياً مثل من تقدمه من الطبيعيين [١] حتى أنه يعلل رقى الحيوان على النبات بأنه طليق غير مرتبط بالأرض ؛ ورقى الإنسان على الحيوان بأن له يدين وأن اليد خير الآلات ونموذجها دون أن يضيف أى أثر للعقل الذى قال به علة محركة منظمة بحيث يمكن وصف مذهبه بأنه « آلية كيفية » . الحق أنه لم يفطن لخصب هذه الفكرة ولم يوفق لاستغلالها ، ولكنها فكرة جليلة كافية لأن تجعل له مكاناً خاصا فى هذا الدور من الفلسفة قال بها « فبدا كأنه الوحيد الذى احتفظ برشده بإزاء هذيان سلفائه » [٢] واهتزت لها نفس أفلاطون وانبعثت إلى تفكير بعيد المدى [٣] . وإذا أضفنا إليها تصور الوجود طبائع وماهيات ، أى أشياء عقلية ومعقولة عددنا أنكساغورس طليعة الحركة السقراطية والفلسفة الروحية .

---

(١) أفلاطون : فيدون ص ٩٨ — ٩٩ — أرسطو : ما بعد الطبيعة م ا ف ٤ ص ٩٨٥ ع ا س ١٨ — ٢٢ . — وانظر فيما بعد عدد ٣٤ — ١ .

(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ ص ٩٨٤ ع ب س ١٥ — ٢٠

(٣) فيدون : ص ٩٧ وما بعدها .

الفصل الخامس

السوفسطائيون

٢٢ — نشوء السوفسطائية :

ا — بالرغم مما ذكرنا من عناية الفيثاغوريين بالأخلاق والإيليين بالمبادئ العقلية والجدل ، فإن الفكر اليونانى كان فى هذا الدور الأول متجهاً نحو العالم الخارجى مستغرقاً فيه . أما العالم الداخلى الذى هو مصدر الأخلاق وموطنها ، وأما العقل الذى هو مصدر المعرفة ومستقرها ، فلم يعنَ بهما بالذات . ولكنه لم يلبث طويلاً حتى طرأت عليه أحوال ساقته إلى الاشتغال بهذه الناحية من الفلسفة ، فبذل فيها نشاطاً عظيماً وذهب فى مسائلها كل مذهب ، فكانت النتيجة وضع المنطق والفلسفة الخلقية والسياسية . ذلك أنه بعد أن دحرت أثينا الفرس وحفظت لليونان استقلالهم وعقليتهم مضى هؤلاء يستكملون أسباب الحضارة بهمم جديدة ، ونبغ فيهم العلماء والشعراء والفنانون والمؤرخون والأطباء والصناع ، وقويت الديموقراطية فى جميع المدن ، وتعاظم التنافس بين الأفراد ، فزادت أسباب النزاع أمام المحاكم الشعبية ، وشاع الجدل القضائى والسياسى ، فنشأت من هاتين الناحيتين الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب المحاجة واستمالة الجمهور ، ووجد فريق من المثقفين المجال واسعاً لاستغلال مواهبهم فانقلبوا معلمى بيان ، وهؤلاء هم السوفسطائيون ملأوا النصف الثانى من القرن الخامس .

ب — وكان اسم « سوفيست » يدل فى الأصل على المعلم فى أى فرع كان من العلوم والصناعات ، وبنوع خاص على معلم البيان . ثم لحقه التحقير فى عهد

سـقراط وأفلاطون ، لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين وكانوا متجرين بالعلم . أما الجدل فقد وقفوا عليه جهدهم كله ، خرجوا من مختلف المدارس الفلسفية لا يرمون لغير تخريج تلاميـذ يحذقونه ، وكانوا يفاخرون بتأييـد القول الواحد ونقيضه على السواء ، و بإيراد الحجج الخلابة فى مختلف المسائل والمواقف ، ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقـة ، بل عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابى . ولم يكن ليتم لهم غرضهم بغير النظر فى الألفاظ ودلالاتها ، والقضـايا وأنواعها ، والحجج وشروطها ، والمغالطة وأساليبها ، فخلفوا فى هـذه الناحية من الثقافة أثراً حقيقاً بالذكر . أما سائر العلوم فكانوا يلمون بها إلماماً يساعدهم على استنباط الحجج والمغالطات وعلى التظاهر بالعلم ، فتناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة وعارضوا بعضها ببعض ، وتطرق عبثهم إلى المبادئ الخلقية والاجتماعية ، فجادلوا فى أن هنـاك حقًّا و باطلاً وخيراً وشرًّا وعدلاً وظلماً بالذات ، وأذاعوا التشكك فى الدين ، فسخروا من شعائره واختلقوا على آلهتـه الأقاويل ، ومجدوا القوة والغلبة ، وكان الأمر إلى الديموقراطية تتعدد فيها القوانين وتتناسخ فيدخل على النفوس أن القانون والحق ما يريده القوى .

ح — وأما اتجارهم بالعلم فقد كان شائناً حقًّا : كانوا يتنقلون بين المدن يطلبون الشباب الثرى و يتقاضونه الأجور الوفيرة ، وكان هذا الشـباب يهرع إليهم ليتقوى بالعلم فوق ما توفر له من أسباب الغلبة كالمـال والعصبية ، فيستمع إلى خطبهم العلنية ودروسهم الخاصة ، فأصابوا مالاً طائلاً وجاهاً عريضاً ، ولـكن اليونان كانوا يستقبحون أن يباع العلم و يشرى ، وكانوا يفهمون المدرسة على أن التلاميذ يفدون على المعلم يقيم فى مكان دائم ، ولا يبذلون من المال إلا الضرورى لحاجات المدرسة ، فعكس السوفسطائيون الآية وتنزلوا بالعلم إلى مستوى الحرف والصنائع ، فلحقتهم الزراية . لم يأخذوا بالعلم على أنه معرفة الحقيقة ، ولم يكترثوا

لقيمته الذاتية ولا لفطرة العقل التى تدفعه لطلب الحق ، بل استعملوا العلم وسيلة لجز منفعة غريبة عن العلم ، وهزأوا من العقل ، فكانوا معلمين وخطباء ولم يكونوا حكماء . هذا هو الموقف الشاذ الأثيم الذى جعل اسمهم سبة على مر الأجيال .

وأشهرهم اثنان : بروتاغوراس وغورغياس .

٢٣ — بروتاغوراس :

ا — ولد فى أبديرا وعرف فيلسوفها الكبير ديموقريطس . و بعد أن طاف أنحاء إيطاليا الجنوبية واليونان يلقى فيها الخطب البليغة قدم أثينا حوالى سنة ٤٥٠ ولم تطل إقامته فيها لأنه كان قد نشر كتابا أسماه « الحقيقة » وردت فى رأسه هذه العبارة : « لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين فإن أموراً كثيرة تحول بينى و بين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة » فاتهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام وأحرقت كتبه علناً ففر هاربا ومات غرقاً فى أثناء فراره .

ب — وقد وصلت إلينا من الكتاب المذكور عبارة أخرى هى قوله : « الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، هو مقياس وجود مايوجد منها ومقياس لاوجود مالا يوجد » ، وشرحها أفلاطون كما يلى قال[١] : يتبين معناها بالجمع بين رأى هرقليطس فى التغير المتصل وقول ديموقريطس إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة فيخرج منهما « أن الأشياء هى بالنسبة إلىّ على ما تبدو لى ، وهى بالنسبة إليك على ما تبدو لك وأنت إنسان وأنا إنسان » فالمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك لا الماهية النوعية ، ولما كان الأفراد يختلفون سنًّا وتكويناً وشعوراً ، وكانت الأشياء تختلف وتتغير ، فإن الاحساسات تتعدد بالضرورة

(١) فى محاورة « تيتياتوس » ص ١٥٢

وتتناقض : « أليس يحدث أن هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر ، ويكون خفيفاً على الواحد عنيفاً على الآخر ؟ فماذا عسى أن يكون فى هذا الوقت الهواء فى ذاته ؟ هل نقول إنه بارد أم نقول إنه ليس بارداً ؟ أم نسلم أنه بارد عند الذى يرتعش ، وأنه ليس ببارد عند الآخر ؟ »[١] « و إذن فلا يوجد شىء هو واحد فى ذاته و بذاته ، ولا يوجد شىء يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالضبط . . لأن كل شىء فى تحول مستمر » فما نحسه فهو موجود على النحو الذى نحسه وما ليس فى حسنا فهو غير موجود ، وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد ، و يمتنع الخطأ إذ يمتنع أن نتصور غير ما نتصور فى وقت ما . والنتيجة المنطقية أن ما يصدق على المعرفة يصدق أيضاً على العمل ، وأن الفرد مقياس النفع والضر والخير والشر والعدل والظلم ، غير أن هذا لا يعنى ترك الأمور فوضى و إنكار الحكمة والحكيم ، فإن من التصورات ما بعضه « خير » من بعض ، فالطبيب حكيم إذ يستخدم العقاقير لاستبدال تصورات الصحيح بتصورات المريض ، والأولى « خير » من الثانية ، والسوفسطائى أو تلميذه حكيم إذ يحدث فى السياسة مثل هذا الانقلاب ، فما يسمى حقا فى العمل هو النافع فى وقت معين وظروف معينة[٢] .

حـ — ويتابع أرسطو أفلاطون فى تأويل عبارة بروتاغوراس[٣] ، على أن لأفلاطون محاورة اسمها « بروتاغوراس » أقدم من « تيتياتوس » يصور فيها السوفسطائى حيا يرزق غير شاك لا كثيرا ولا قليلا بينما هو يقول عنه فى المحاورة الأخرى إنه مات من زمن طويل ، و يورد « مذهبه » على أنه « رأى خاص »

---

(١) لهذا دعا الاسلاميون مذهبه بالعندية : رأى كل فرد حق « عنده » وبالقياس إليه

(٢) محاورة « تيتياتوس » ص ١٦٦ — ١٦٨

(٣) ما بعد الطبيعة م ٤ ف ٥

يختلف عما كان يعلنه للجمهور . ومما يلاحظ أيضاً أن بروتاغوراس علل توقفه عن القول بالآلهة بصعوبة المسألة من جهة ، و بقصر العمر من جهة أخرى ولم يقل « الآلهة موجودون بالإضافة إلى من مؤمن بهم وغير موجودين بالإضافة إلى من ينكرهم » . لهذا كله يمكن الارتياب فى أن يكون بروتاغوراس قد ذهب إلى هذا الحد من الشك و يبقى أن « مذهبه » يمثل النتيجة المحتومة لمذهب هرقليطس ، وأن أفلاطون اتخذ اسم بروتاغوراس عنواناً لها ، وكل قصده أن يبرزها فى صورة قوية .

٢٤ — غورغياس :

ا — ولد فى لونتيوم من أعمال صقلية ، وأخذ العلم عن أنبادوقليس واشتغل بالطبيعيات مثله وعنى باللغة والبيان ، فكان أفصح أهل زمانه وأبلغهم . قدم أثينا سنة ٤٢٧ يستنصرها باسم مدينته على أهل سراقوصة ، فخلب ألباب الأثينيين ببلاغته . و يصوره أفلاطون فى الحوار المعنون باسمه مفاخراً بمقدرته على الإجابة عن أى سؤال يلقى عليه . مات فى تساليا ، وقد قاربت سنه المائة أو جاوزتها وعظم صيته وضخمت ثروته .

ب — وضع كتاباً « فى اللاوجود » قصد به إلى التمثيل لفنه والإعلان عن مقدرته بالرد على الإيليين والتفوق عليهم فى الجدل . وتتلخص أقواله فى قضايا ثلاث . الأولى : لا يوجد شىء . الثانية : إذا كان هناك شىء فالإنسان قاصر عن إدراكه . الثالثة : إذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس — أما عن الأولى فيقول : اللاوجود غيرموجود من حيث أنه لاوجود . والوجود غير موجود كذلك ، فإن هذا الوجود إما أن يكون قديماً أو حادثاً . فإن كان قديماً فهذا يعنى أنه ليس له مبدأ وأنه لا متناه ولكنه محوى بالضرورة

فى مكان ، فيلزم أن مكانه مغاير له وأعظم منه ، وهذا يناقض كونه لا متناهياً و إذن فليس الوجود قديماً . أما إن كان حادثاً فإما أن يكون قد حدث بفعل شيء موجود أو بفعل شيء غير موجود ، ففي الفرض الأول لا يصح أن يقال إنه حدث لأنه كان موجوداً فى الشيء الذى أحدثه فهو إذن قديم . وفى الفرض الثانى الامتناع واضح — وأما عن القضية الثانية فإنه يقول : لكى نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا و بين الأشياء علاقة ضرورية هى علاقة المعلوم بالعلم ، أى أن يكون الفكر مطابقاً للوجود وأن يوجد الوجود على ما نتصوره ، ولكن هذا باطل فكثيراً ما تخدعنا حواسنا وكثيراً ما تركب المخيلة صوراً لا حقيقة لها — وأما عن القضية الثالثة فترجع حجته إلى أن وسيلة التفاهم بين الناس هى اللغة ولكن ألفاظ اللغة إشارات وضعية أى رموز وليست مماثلة للأشياء المفروض علمها ، فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع والعكس بالعكس فإن ما هو موجود خارجاً عنا مغاير للألفاظ ، فنحن ننقل للناس ألفاظنا ولا ننقل لهم الأشياء ، فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان[١] .

حـ — هذا مثال من عبث السوفسطائيين ومهما يقل من أنهم أخرجوا الثقافة من المدارس الفلسفية ونشروها فى الجمهور وأنهم مهدوا للمنطق وللأخلاق فقد كادوا يقضون على الفلسفة لولا أن أقام الله سقراط ينتشلها من هذه الورطة المهلكة .

---

(١) انظر الكتاب المنسوب إلى أرسطو : « فى مليسوس وأكسانوفان وغورغياس » ف ٥ و ٦ . — ويسمى الاسلاميون موقفه بالعنادية : ما من قضية إلا ولها معارضة بمثلها قوة .

الفصل السادس

سقراط

٢٥ — حياته :

ا — نحن نعلم أن سقراط ولد فى أثينا وعلّم فيها واتهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام . ونعلم أنه أثار من الإعجاب والعداوة فى آن واحد ما لا يتفق إلا للرجال الممتازين ، وأن أثره كان من القوة بحيث أن اسمه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين : ما قبله وما بعده . فإذا أردنا أن نصور شخصيته وأن نقيد آراءه — وهو لم يعن بالكتابة قط — اعترضنا تضارب الروايات وتباين المدارس الآخذة عنه [1] ، وأشهر الروايات ثلاث صادرة عن ثلاثة معاصرين هم : أرسطوفان وأفلاطون وأكسانوفون . أما الأول فشاعر هزلى يقوم فنه على الهزؤ والهجو ، فليس من الحكمة أن نعول على كلامه وسنعود إليه بعد قليل . وأما أكسانوفون فلم يكن من أخصاء سقراط حكم عليه بالنفى ثلاثين سنة قبل محاكمة سقراط بسنتين ، ولما عاد كان افلاطون قد نشر مؤلفاته « السقراطيـة » [2] ، فشرع هو يكتب « مذكرات سقراط » واضعاً الأحاديث متأثراً بناحية خاصة من نواحى الفيلسوف هى هذه البساطة المعروفة عنه ، فغلا فى تصويرها وأبلغها حد التبذل ، فأخرج لنا صورة تافهة لا تفسر ما كان لسقراط من خطر ، فلا يبقى سوى أفلاطون نلتمس عنده ترجمة لسقراط وهو تلميذه الأمين لزمه طوال السنين العشر الأخيرة وعرف

---

(١) مدرسة أفلاطون (الباب الثانى) ومدارس « صغار السقراطيين » (الفصل الأول من الباب الرابع) .

(٢) انظر فيما بعد عدد ٢٩ — ب و ٣٠ — ا .

التلاميذ القدماء وشهد المحاكمة واختلف إليه فى سجنه وحفظ له أجمل الذكرى .
ولكن كتب أفلاطون محاورات يتوارى فيها وراء شخص سقراط ، يستخدمه لأغراضه وينطقه بأفكاره على ما يفعل مؤلف القصص التمثيلى ، فكيف السبيل الى تبين الحقيقة من الخيال والتمييز بين ما لأفلاطون وما لسقراط من آراء ؟ مسألة دقيقة ، ونعتقد أن المراجع المأمونة هنا المؤلفات الأولى فهى قريبة العهد بسقراط ، وغرضها الرواية والمحاكاة يضاف إليها الصفحات التاريخية فى « فيدون » و بعض مواضع من المؤلفات الأخرى . ثم إن لأرسطو نصوصاً قليلة ولكنها صريحة تعين على تصوير المذهب .

ب — اشتد بسقراط الميل للحكمة فى سن مبكرة فأخذ يغذى عقله و يهذب نفسه لأنه فهم الحكمة على أنها كمال العلم لكمال العمل ، فمن الناحية العقلية أفاد من مناهج السوفسطائيين ولم يأخذ بشكوكهم ونظر فى الطبيعيات والرياضيات ولم يطل النظر لبعدها عن العمل فضلا عن تناقض الطبيعيين فيما بينهم واقتنع بأن العلم إنما هو العلم بالنفس لأجل تقويمها ، واتخذ شعاراً له كلمة قرأها فى معبد دلف هى « اعرف نفسك بنفسك » . ومن الناحية الخلقية كان يغالب مزاجه الحاد و يقسو على جسمه القوى ليروضه على طاعة العقل . فلما تم له بعض ما كان يبتغى طلع على الأثينيين يخوض معهم فيما كان يثيره السوفسطائيون من مسائل أدبية وخلقية واجتماعية ، والأثينيون يقبلون عليه رغم دمامة خلقته معجبين بحديثه البسيط البليغ معاً و بقوة عارضته وشدة مراسه فى الجدل . ولم يكن له مدرسة بمعنى الكلمة بل كان يجتمع بالناس أينما اتفق ، فيجادل أو يخطب أو يشرح الشعراء . وكانت له مع ذلك حلقة من الإخوان والمريدين منهم الأثينى ومنهم الغريب يختلف إلى أثينا من حين إلى حين ليراه و يستمع إليه — منهم حديث العهد بالفلسفة ومنهم المعروف بانتمائه لمدرسة أخرى . وكان يؤثر التحدث إلى

الشباب يصلح ما أفسد السوفسطائيون من أمرهم و يبصرهم بالحق والخير ليهيئ للبلد مستقبلاً طيباً على أيديهم . وحدث أن سأل أحد مريديه كاهنة دلف الناطقة بوحى أبولون « هل يوجد رجل أحكم من سقراط ؟ » فكان الجواب بالسلب ، فعجب له سقراط ولم يكن يرى فى نفسه شيئاً من الحكمة وأراد أن يستبين غرض الإله فطفق يمتحن الشعراء والخطباء والفنانين والسياسيين ليتحقق إن كان أحكم منهم و يكشف عن ماهية حكمته . كان يسألهم فى حلقات واسعة تضم أشتات الناس فيما حذقوه من فنهم فلا يلبث أن يتبين وأن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئاً . وأنهم إنما يصدرون عن مجرد ظن أو عن إلهام إلهى وكلاهما مباين للعلم[1] وخرج من هـذا الامتحان الطويل بأن مراد الإله هو أن حكمته قائمة فى علمه بجهله بينا غيره جاهل يدعى العلم . فمضى فى مهمته يبذل الحكمة بلا ثمن وهو يعتقد أنه يحمل فى عنقه أمانة سماوية ، وأن الله أقامه مؤدباً عموميا مجانيا يرتضى الفقر و يرغب عن متاع الدنيا ليؤدى هذه الرسالة الإلهية . — وكان إلى جانب هذا وطنيا صادقاً وجنديا باسلاً ، خدم فى الجيش ضمن المشاة واشترك فى حربين دامت الأولى من سنة ٤٣٢ إلى سنة ٤٢٩ ، ووقعت الثانية سنة ٤٢٢ وتوسطتهما موقعة سنة ٤٢٤ فدل فى كل فرصة على رباطة جأش وشجاعة وصبر على مكاره الجندية ، ونجى من الموت ألقبيادس فى إحدى المعارك وأكسانوفون فى أخرى . وأصابته القرعة فدخل مجلس الشيوخ ، وكان عضواً فى لجنته الدائمة سنة ٤٠٦ فعرف بالنزاهة واستقلال الرأى بين الديموقراطيين والأرستقراطيين ، وكانت له مواقف مشهودة جهر فيها بالحق والعدل مستهدفاً للخطر صامداً للهياج . وما أن انقضت مدة انتخابه حتى عاد إلى سابق أمره من البحث والإرشاد إلى أن بلغ السبعين[2] .

---

(١) انظر فيما بعد عدد ٤٠ — ج .

(٢) انظر أفلاطون : « احتجاج سقراط على أهل أثينا » .

٢٦ — فلسفته :

ا — انتهج سقراط منهجاً جديداً فى البحث والفلسفة . أما فى البحث فكان له مرحلتان « التهكم والتوليد » : ففى الأولى كان يتصنع الجهل و يتظاهر بتسليم أقوال محدثيه ، ثم يلقى الأسئلة ويعرض الشكوك شأن من يطلب العلم والاستفادة بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها ، ولكنهم لا يسلمونها فيوقعهم فى التناقض و يحملهم على الإقرار بالجهل — وهذا ما يسمى بالتهكم السقراطى أى السؤال مع تصنع الجهل[1] أو تجاهل العالم ، وغرضه منه تخليص العقول من العلم السوفسطائى أى الزائف و إعدادها لقبول الحق . و ينتقل إلى المرحلة الثانية فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقيا على الوصول إلى الحقيقة التى أقروا أنهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون و يحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم — وهذا هو التوليد أى استخراج الحق من النفس . وكان سقراط يقول فى هذا المعنى إنه يحترف صناعة أمه — وكانت قابلة — إلا أنه يولد نفوس الرجال[2] . والأمثلة كثيرة فى محاورات أفلاطون .

ب — وأما فى الفلسفة فكان يرى أن لكل شىء طبيعة أو ماهية هى حقيقته يكشفها العقل وراء العوارض المحسوسة و يعبر عنها بالحد ، وأن غاية العلم إدراك الماهيات أى تكوين معان تامة الحد . فكان يستعين بالاستقراء ، و يتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها و يرد كل جدل إلى الحد والماهية ، فيسأل ما الخير وما الشر ، ما العدالة وما الظلم ، ما الحكمة وما الجنون ، ما الشجاعة وما الجبن ، ما التقوى وما الإلحاد وهكذا . فكان يجتهد فى حد الألفاظ والمعانى

(١) أفلاطون : « الجمهورية » م ا ص ٣٣٧ (١) .

(٢) أفلاطون : « تيتياتوس » ص ١٤٩ — ١٥٢ .

حدا جامعاً مانعاً ، و يصنف الأشياء فى أجناس وأنواع ليمتنع الخلط بينها ، فى حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ و إبهام المعانى و يتهربون من الحد الذى يكشف المغالطة . فهو « أول من طلب الحد الكلى طلباً مطرداً وتوسل إليه بالاستقراء و إنما يقوم العلم على هاتين الدعامتين ، يكتسب الحد بالاستقراء و يركب القياس بالحد ، فالفضل راجع إليه فى هذين الأمرين »[1] .

ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر فى مصير الفلسفة ، فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس وغير روح العلم تغييراً تاما ، لأنه إذ جعل الحد شرطاً له قضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون إلى مقولة الكيفية ، فهو موجد « فلسفة المعانى » أو الماهيات المتجلية عند أفلاطون وأرسطو والتى ترى فى الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة .

حـ — سبقت الإشارة إلى أنه لم يحفل بالطبيعيات والرياضيات ولم يكن موقفه بازاء النظريات العلمية ليختلف كثيراً عن موقف السوفسطائيين ، فآثر النظر فى الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده فى دائرة الأخلاق[2] باعتبارها أهم ما يهم الإنسان — وهذا معنى قول شيشرون إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أى أنه حول النظر من الفلك والعناصر إلى النفس . وتدور الأخلاق على ماهية الإنسان ، وكان السوفسطائيون يذهبون إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى ، وأن القوانين وضعها المشرعون لقهر الطبيعة ، وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف فهى نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها ، ومن حق الرجل القوى بالعصبية أو بالمال أو بالبأس أو بالدهاء أو بالجدل أن يستخف بها أو ينسخها

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ا ف ٦ ص ٩٨٧ ع ب س ١ — ٤ وم ١٣ ف ٤ ص ١٠٧٨ ع ب س ١٦ — ٣٠ باختصار .

(٢) أرسطو : فى الموضعين المتقدمين .

ويجرى مع الطبيعة . فقال سقراط بل الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره ، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة وهى صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة فى قلوب البشر فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهى ، وقد يحتال البعض فى مخالفتها بحيث لا يناله أذى فى هذه الدنيا ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة فى الحياة المقبلة . والإنسان يريد الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة ، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتماً ، أما الشهوانى فرجل جهل نفسه وخيره ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً ، وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل — وهذا قول مشهور عن سقراط يدل على مبلغ إيمانه بالعقل وحبه للخير ، وإن كان فيه إسراف فما أجمله من إسراف ! .

ى — ولا شك أن سقراط كان متأثراً بالأرفية المندمجة فى الفيثاغورية ، وأن ما بسطه أفلاطون فى محاورته « أوطيفرون » من رأى فى الدين يرجع لمعلمه ، ونحن نقرأ فيها أن سقراط يأبى أن يصدق ما يروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم وإلا انهار الدين من أساسه ، ولم نعد نعلم أى الأعمال يروق فى أعين الآلهة وأيها لا يروق ولا إن كان العمل الحسن عند أحدهم لا يعد مرذولاً عند غيره . ويحد الدين بأنه تكريم الضمير النقى للعدالة الإلهية لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالإثم . كذلك كان يعتقد أن الآلهة يرعوننا وأنهم عينوا لكل منا مهمة فى هذه الدنيا . وكان يؤمن بالخلود ويعتقد أن النفس متمايزة من البدن فلا تفسد بفساده بل تخلص بالموت من سجنها وتعود إلى صفاء طبيعتها . وليس يهمنا كثيراً أن نقف على شروحه وأدلته فقد اصطنعها أفلاطون بلا ريب وزاد عليها . وليس من غضاضة على سقراط أن يفنى مجهوده فى مجهود أفلاطون ، فحسبه أنه باعث الفلسفة وموجهها وجهتها الروحية وشهيدها الأمين .

٢٧ — محاكمته ومماته :

ا — إذا كان منهجه قد حشد حوله جماهير الأثينيين وأفاده شهرة واسعة فقد جلب عليه سخط هؤلاء الشعراء والخطباء والسياسيين الذين كانوا يقعون فريسة بين يديه يعبث بهم فى الجدل ، و يظهر الناس على فراغ رؤوسهم و بطلان دعاواهم . وأقدم طعن وجه إليه فيما نعلم رواية « السُحُب » لأرسطوفان يصوره فيها ذائع الصيت عظيم النفوذ (وكان سقراط حينذاك فى السابعة والأربعين) صاحب مدرسة يعيش فيها التلاميذ عيشة مشتركة فى فقر وقذارة ، و يدرسون عليه الهندسة والطبيعة والفلك والآثار العلوية والجغرافيا وأعماق الأرض والكائنات الحية والبيان والنحو والعروض — و يمثله مرفوعاً فى الفضاء يرصد السماء و يعزو إليه القول أن الهواء مبدأ الأشياء ومبدأ الفكر ، و يتهمه بالكفر بآلهة المدينة و بتعليم التلاميذ تغليب الباطل على الحق ، و يعلن أن القصاص العادل إحراق المدرسة وقتل صاحبها والتلاميذ جميعاً . — فأرسطوفان جمع فى شخص سقراط خصائص الطبيعيين والسوفسطائيين ، وقد يكون خدع فى ذلك لما أراد أن يهجو الجماعة المتفلسفة المبتدعة لما كان من مشابهة ظاهرة بين أسلوب سقراط وأسلوب السوفسطائيين يجادل مثلهم و يخوض مسائلهم ، بحيث لم يكن من الميسور تمييزه منهم إلا للمقربين إليه الواقفين على آرائه ، فاختاره بطلاً لروايته لشهرته عند الأثينيين وغرابة هيئته ، ورآه أدعى المتفلسفين لتكوين شخص رواية هزلية و إسقاط الجماعة الذين يمثلهم . وقد يكون سقراط امتحنه فيمن امتحن وأفحمه أمام الجمهور ، فأراد هو أن ينتقم لنفسه ولزملائه ، وأن يوقع بهذا الخصم العنيد . ومهما يكن من الباعث له فإن روايته لم تصادف إقبالاً ولم تلحق أى أذى بسقراط .

ب — و بعد ذلك بثلاث وعشرين سنة (٣٩٩) أخذ ثلاثة على أنفسهم

أن يبعثوا اتهامه وأن يؤيدوه أمام القضاء ، فتقدموا بعريضة يدعون فيها « أنه ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم ويفسد الشباب » ويطلبون الإعدام عقاباً له .
هؤلاء الثلاثة هم : أنيتوس أحد رؤوس الصناعة وزعماء الديمقراطية ، وملاتوس شاعر شاب خامل . وليقون خطيب لا بأس به . أقام الدعوى ملاتوس وانضم إليه ووقع على عريضته الإثنان الآخران ، ولكن المحرك الأصلي أنيتوس . أغرى صاحبيه بالمال واستغل حفيظتهما فإنه كان أقدر منهما على التأثير في سير الدعوى . فأسباب الاتهام شخصية وسياسية . لأن سقراط علاوة على تسفيه الشعراء والخطباء كثيراً ما كان يحمل على النظام الديمقراطي . وينتقد ما يقوم عليه من مساواة مسرفة وقوة العدد وانتخاب بالقرعة . أما أركانه فهي أولاً : إنكار آلهة أثينا ، وكان أكبر الكبائر عند الأثينيين لأن كل مدينة كانت تعتبر آلهتها جزءاً لا يتجزأ من تقاليدها المقدسة ، وترجع إليهم الفضل في نشوءها وحمايتها وترقيها ، فالكفر بهم نكران للجميل واستنزال لغضبهم على المدينة وأهلها . ولكن سقراط كان يعتقد بالآلهة وعنايتهم ، وكان يشترك في الشعائر الدينية فيلوح أن متهميه كانوا يتخذون حجة أنه فيلسوف ، وقديماً كان الفلاسفة متهمين في عقيدتهم . ثم إنهم كانوا يرمون إلى أن يستدرجوه لشرح رأيه في الآلهة فيثيروا العامة عليه . والركن الثاني من أركان الاتهام قوله بآلهة جدد ، ويظهر أن المقصود به ذلك الصوت الذي كان سقراط يقول إنه يسمعه في نفسه ينهاه عما اعتزمه من أفعال ضارة به وهو لا يدري ، وكان يسميه بالروح الإلهي ولا ينسبه لإله معين . والركن الثالث إفساد الشباب يقيمونه على أن سقراط يحدث تلاميذه ومستمعيه بآرائه في الآلهة ، فينفرهم من الديانة الموروثة ويحضهم على التفكير الشخصي دون استناد إلى النقل والتقليد ، فيضعف من طاعتهم لوالديهم ومن إخلاصهم للدولة .

ح — أما المحكمة فكانت مؤلفة من محلفين اختيروا بالقرعة فيمن كانت سنهم تزيد على الثلاثين ، ويظن أن عددهم كان خمسمائة واثنين فكانت المحكمة إذن جمعاً حاشداً من النوتية والتجار ، يتأثرون بالنزعات الشعبية والتيارات الفجائية ولا يصلحون بحال للنظر فيما ندبوا له . ودافع سقراط عن نفسه ولا نعلم ماذا قال ، ولكنا إذا رجعنا الى الدفاع الذى كتبه أفلاطون وأجرى فيه الكلام على لسان أستاذه ألفيناه يبدأ بالاعتذار من الكلام بلا تحضير ولا تميق ، ثم يذكر خصومه المتقدمين والمتأخرين فيرد أولاً على الشعراء الهزليين وبالأخص على أرسطوفان فينكر أنه اشتغل بالعلوم الطبيعية وأنه عرض للآلهة بسوء ، ويعلل التحامل عليه بامتحانه المشهور ، ويلتمس عذراً لهذا الامتحان رغبته فى التحقق من مراد أبولون . وينتقل إلى ملاتوس فيهزأ منه ويلقى عليه الأسئلة ويربكه ولكنه لا يبسط معتقده الدينى ولا يدحض التهمة دحضاً قاطعاً وربما كان السبب فى هذا التهرب إشفاقه على مثل هذه المسائل أن تثار أمام مثل هذه المحكمة وتحاشيه إهاجة الجمهور على غير طائل . ويعود إلى رسالته ويقول إن إرادة الهية أوحت إليه أن يعظ مواطنيه ويحثهم على الصلاح وبعثته فيهم مهمازاً يحفزهم فهو نورهم وهدايتهم والمحسن إليهم بتعاليمه ونصائحه يبذلها لهم ليؤدى واجباً ولا يبغى عرضاً من أعراض الدنيا ، ويعلن إليهم أنه إذا صرف برىء الساحة فلن يغير من سيرته شيئاً ، وكيف يغير وهو لا يخشى الموت ، بل يؤثره على الحياة مع خيانة الواجب . وأخيراً يفوض لهم الأمر بعد أن يذكر أنه يأبى أن يستعطفهم وأن يتنزل إلى ما يتنزل إليه غيره من ضروب الاسترحام المألوفة فى المحاكم الشعبيه كالبكاء والاستبكاء فى حضرة الآباء والأبناء . . ولم يكن هذا الشمم وهذا التحدى ليعجبان القضاة ؛ ويقترع هؤلاء وتعلن النتيجة فإذا بالغالبية على أن سقراط مذنب . وكان القانون يخول المتهم حق مناقشة العقوبة المطلوبة

وتعيين العقوبة التي يرتضيها ، فيستأنف سقراط الكلام و يصرح أنه لا يدهش للقرار ، بل يدهش لأنه صدر بغالبية ضئيلة إذ كان يكفى أن ينحاز ثلاثون صوتاً منها للأقلية حتى تتساويا (فكأن الغالبية كانت ٢٨١ والأقلية ٢٢١ على تقدير أن عدد القضاة كان كما ذكرنا) . و يرفض كل عقوبة لأن الرضى بواحدة أية كانت إقرار بالذنب وهو برىء محسن يجب أن يثاب على إحسانه ، والثواب اللائق به أن يعيش فى مجلس الشيوخ على نفقة الدولة . غير أن تلاميذه يلحون عليه فينتهى بأن يقبل تأدية غرامة ، و يتقدم أفلاطون و بعض الأصدقاء بكفالته ، ولكن القضاة كانوا قد غضبوا عليه فيقترعون فتحكم عليه بالإعدام أغلبية أعظم ، فيعاود الكلام و يقول إنه لا يأسف على شىء لأنه لم يفعل ولم يقل إلا ما بدا له أنه حق ، ويختم بكلمة طيبة إلى الذين اقترعوا فى جانبه مؤكداً لهم أنه مغتبط بالموت ، وأنه لا يعتبر الموت شرًّا بل يرى فيه الخير كل الخير ، سواء افترضناه سباتاً أبديًّا أم بعثاً لحياة جديدة[1] .

د — وكانت أثينا ترسل كل سنة حجيجاً إلى معبد أبولون فى جزيرة ديلوس ، فاتفق أن كل مؤخر المركب فى اليوم السابق على صدور الحكم ، وكان قانوناً مرعيًّا أن لا تدنس المدينة بإعدام طوال زمن الحج ، وقد استغرق تلك السنة ثلاثين يوماً ، فانتظر سقراط فى سجنه أوبة المركب ، وكان تلاميذه يختلفون إليه كل يوم يتلاقون عند الفجر فى المحكمة ، فإذا ما فتح باب السجن دخلوا ، وكثيراً ما كانوا يقضون معه النهار بأكمله . وكان هو ينظم فى أوقات الفراغ : فنظم أمثال إيسوب ، ونشيداً لأبولون ؛ ولم يكن قد نظم الشعر قبل ذلك ، و إنما نظم امتثالاً لصوت طالما سمعه فى المنام[2] . وائتمر تلاميذه فهيأوا

---

(١) أفلاطون : « احتجاج سقراط على أهل أثينا » .
(٢) أفلاطون : « فيدون » ص ٥٨ — ٦١ .

له أسباب الفرار ، ووفروا له وسائل العيش فى تساليا ، وكان الفرار مستطاعاً ، وكان العرف يعذر الفار فى مثل هذه الحال ، ولكنه أبى أن يهرب كالعبيد ، وأن يخرج على قوانين بلاده ، والقوانين سياج الدولة ، فى ظلها ينشأ الأفراد ويحيون ؛ فإن كان الأثينيون قد ظلموه فبأى حق يستهين هو بالقوانين و يظلمها ؟ ثم كيف يهرب وهو لم يغادر أثينا قط إلا للحرب دونها ؟ وهو أينما يذهب سيثابر على خطته من الوعظ والتأنيب و إلا ضاع لديه كل معنى للحياة وأغضب الإله ، فهل يكون الأجانب أوسع صدراً من مواطنيه ؟[1] .

هـ — ولما عادت المركب وحل الأجل بكر التلاميذ ما خلا أفلاطون فقد كان مريضاً ، وجاء بعض الفيثاغوريين فأدخلوا عليه فوجدوا زوجته جالسة بجانبه تحمل ابنهما الصغير ، فلما وقع نظرها عليهم أخذت تنتحب وتندب فأمر أن تصرف إلى المنزل ، فأخذها بعض الخدم وهى تصيح وتضرب صدرها[2] . وجلس إليه مريدوه ، وكان هو سعيداً ، وكان شىء من هذه السعادة ينتقل إلى نفوسهم فيتحدثون معه على عادتهم و يضحكون ثم يفكرون فى موته فيبكون ثم يستأنفون الحديث وهكذا[3] ، وكان معظم حديثهم فى خلود النفس حتى إذا ما تقدم النهار قام فاستحم ليكفى النساء مؤونة إحمام جثة هامدة ؛ فلما رجع أدخل عليه قريباته ومعهن أولاده الثلاثة فكلمهم ثم صرفهم . ولما آذنت الشمس بالمغيب دخل السجان وأبلغه دنو الساعة وأثنى على خلقه و بكى — وكان الغروب ميعاد الإعدام عندهم — فأمر سقراط بالسم فأحضر له مسحوقاً فى كأس فتناولها بثبات ودعا الآلهة أن يوفقوه فى هذا الرحيل من العالم الفانى إلى العالم الباقى ،

---

(١) أفلاطون : « أقريطون » .
(٢) أفلاطون : « فيدون » ص ٦٠ (١) .
(٣) أفلاطون : « فيدون » ص ٥٨ (١) — ٥٩ .

وشرب الكأس حتى النهاية دون تردد ولا اشمئزاز ، وأجهش التلاميذ بالبكاء فانتهرهم وأخذ يتمشى حتى إذا ما أحس بثقل رجليه استلقى على ظهره كما أوصاه صاحب السم ، وأخذت البرودة تغشى جسمه من أسفل إلى أعلا فيفقد الإحساس شيئاً فشيئاً حتى بلغت القلب فاعترته رجفة فأطبق أقريطون فمه وعينيه[1] .

* * *

و — « ولما ضرب الراعى تشتتت الخراف » ، ونقصد بهذه الخراف على الخصوص النابهين من تلاميذه : فشخص إقليدس إلى ميغارى وأنشأ المدرسة الميغارية ، ولحق به أفلاطون وقضى معه زمناً غير يسير . ورحل أرستبوس إلى صقلية ثم عاد إلى وطنه قورينا[2] وأنشأ المدرسة القورينائية . وأسس أنتستان فى أثينا المدرسة الكلبية . وكان لهذه المدارس شأن ولكنا نرجىء الكلام عليها إلى الدور الثالث لأنها متصلة به شبيهة بمدارسه .

(١) « فيدون » ص ١١٦ — ١١٨ .
(٢) هى الآن قرية صغيرة تدعى قرنة فى بلاد برقة (طرابلس الغرب) .

الباب الثانى

أفلاطون

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٢٨ — حياته :

ا — ولد أفلاطون فى أثينا أو فى أجينا (أهم مدن الجزيرة المسماة بهذا الاسم) سنة ٤٢٧ ق . م فى أسرة عريقة الحسب كان لبعض أفرادها المقام الأول فى الحزب الأرستقراطى وشأن كبير فى السياسة الأثينية . تثقف كأحسن ما يتثقف أبناء طبقته ، وقرأ شعراء اليونان وعلى الخصوص هوميروس ، ونظم الشعر التمثيلى وأقبل بعد ذلك على العلوم ، وأظهر ميله خاصًّا للرياضيات . ثم تتلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقليطس واطلع على كتب الفلاسفة ، وكانت متداولة فى الأوساط العلمية . وفى سن العشرين تعرف إلى سقراط ، ذهب به إليه شقيقاه الأكبران أديمنت وأغلوقون (وهما محدثا سقراط فى « الجمهورية ») وبعض أقربائه ، وكان هؤلاء يختلفون إلى سقراط وإلى السوفسطائيين ورائدهم الاستطلاع واللهو بالجدل ؛ ولكن أفلاطون أعجب بفضل سقراط فلزمه . وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد نفر من أهله وأصدقائه ، وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة اسبرطة ، أن يتابع[illegible] أعمالاً تن[illegible]سبه » فآثر الانتظار . وطغى الأرستقراطيون وبغوا وأمعنوا فى

خصومهم نفياً وتقتيلاً وصادروا ممتلكاتهم ، ثم انقسموا على أنفسهم فملأوا المدينة فساداً وملأوا قلبه غمًّا . ولما هزمهم الشعب وقامت الديمقراطيـة أنصفت بعض الشيء فأحس رغبة فى السياسة يبغى المعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة ، ولكن الديموقراطية أعدمت سقراط ، فيئس أفلاطون من السياسة وأيقن أن الحكومة العادلة لا ترتجل ارتجالاً وإنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم[1] . فقضى حياته يفكر فى السياسة ويمهد لها بالفلسفة ، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها .

ب — وداخله من الحزن والسخط لممات معلمه ما دفعه إلى مغادرة أثينا . فقصد إلى ميغارى حيث كان بعض إخوانه قد سبقوه والتفوا حول إقليدس أكبرهم سنًّا . مكث هناك نحو ثلاث سنين ثم سافر إلى مصر (وهو يذكرها فى غيرما موضع من كتبه ولا سيما « الجمهورية » و « القوانين » ذكر من عرفها معرفة شخصية) وانتهز الفرصة فذهب إلى قورينا لزيارة عالمها الرياضى تيودوروس ومدرسته ، وعاد إلى مصر فقضى زمناً فى عين شمس واتصل بمدرستها الكهنوتية وأخذ بنصيب من علم الفلك ، ولا بد أن يكون قد استفاد أيضاً بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد فإن فى مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك . ونشبت بين اسبرطه وأثينا الحرب المعروفة بحرب قورنتية سـنة ٣٩٥ وحالف نفريتس ملك مصر السفلى اسبرطه ، فاضطر أفلاطون لمغادرة مصر . وأقام فى بلده طول الحرب أى إلى سنة ٣٨٨ متوفراً على الدرس ناشراً من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين ولما انتهت الحرب رحل إلى جنوبى إيطاليا يقصد فى الأرجح إلى الوقوف على المذهب الفيثاغورى فى منبته وكان قد شغف به . فنزل ترنتا وزار رئيس جمهوريتها القائد أرخيتاس ، وكان فيثاغوريًّا مذكوراً وتوثقت بينهما روابط الصداقة . وفيما

(١) انظر الرسالة السابعة فى مجموعة رسائله ص ٣٢٤ — ٣٢٦ .

هو هناك سمع بذكره دنيسوس ملك سراقوصة ، وكان مثقفاً ينظم القصائد والقصص التمثيلية فاستقدمه إليه ، فعبر أفلاطون البحر إلى صقلية ودخل سراقوصة ، فقابله الملك بالحفاوة ولكنه لم يلبث أن غضب عليه ، فإن أفلاطون استمال ديون صهر الملك ، ولم يكن هذا يطمئن إليه بل لم يكن يطمئن إلى أحد ، وقد يكون الفيلسوف أفصح عن بعض آرائه الإصلاحية ، وأنكر الفساد المتفشى فى البلاط فأمر به الملك فاعتقل ووضع فى سفينة اسبرطية أقلع ربانها إلى جزيرة أجينا ، وكانت حينذاك حليفة لإسبرطة ضد أثينا ، فعرض فى سوق الرقيق فافتداه رجل من قورينا كان قد عرفه فى تلك المدينة .

(ح)— ورجع إلى أثينا وأنشأ سنة ٣٨٧ مدرسة على أبواب المدينة فى أبنية تطل على بستان أكاديموس فسميت لذلك بالأكاديمية . أنشأها جمعية دينية علمية وكرسها لآلهات الشعر وأقام فيها معبداً ، ونزل لها عن الأبنية ومحتوياتها . وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة ماخلا فترتين قصيرتين سافر فيهما إلى سراقوصة الواحدة سنة ٣٦٧ والأخرى سنة ٣٦١ كان حظه فيهما مع دنيسوس الثانى مثل حظه مع أبيه المتوفى . ولم تصلنا أخبار مفصلة عن الأكاديمية ، ولكنا نعلم أن مستمعيه كانوا خليطاً من الأثينيين ، ويونان الجزر ، وتراقية وآسيا الصغرى ، بينهم بضع نساء . ونستطيع أن نقول إن الحركة العلمية كانت شديدة ، وأن دروس المعلم كان يتخللها ويعقبها مناقشات فى جلسات متوالية تتعارض فيها الآراء وتمحص على النحو الذى نشاهده فى المحاورات المكتوبة . وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة ، وكان إلى جانب أفلاطون وتحت رياسته عدد من العلماء كل منهم مختص بمادة ، يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم ، فكانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلى من هوميروس إلى سقراط . وتوفى

أفلاطون وقد بلغ الثمانين فى أثناء حرب فيلبوس المقدونى على أثينا ، فلم يشهد ما أصاب وطنه من انحطاط لم تقم له من بعده قائمة .

٢٩ — مصنفاته :

ا — لم يحدث لكتب أفلاطون مثل ما حدث لكتب الفلاسفة القدماء وأقرانه تلاميذ سقراط ؛ فإن كتبه حفظت لنا كلها ، بل وصل إلينا كتب عدة نسبت له من عهد بعيد مع شيء من الشك ، فقطع النقد الحديث بأنها منحولة وضعها بعض أصحابه أو بعض مقلديه . وليست كتبه مؤرخة ولا موضوعة وضعاً تعليميًا ولكنها محاورات كما قلنا كان يقيد فيها آراءه كلما عرضت فرتبها الأقدمون على حسب شكل الحوار أو موضوعه ، فقاربوا بين ما كتب فى أزمنة مختلفة . وباعدوا بين ما وضع فى دور واحد : نسبوا له ست وثلاثين تأليفاً ، منها محاورات ومنها رسائل قسموها إلى تسعة أقسام سميت رابوعات لاحتواء كل قسم على أربع مصنفات . أما المحدثون فقد آثروا أن يرتبوها بحسب صدورها ليمكن تتبع فكر الفيلسوف فى تطوره ، فاستعملوا طرائق « النقد الباطن » وأمعنوا النظر فى خصائص كل مؤلف من حيث اللغة مفرداتها وتراكيبها ، ومن حيث الأسلوب الأدبى والفلسفى فقسموها إلى طوائف ثلاث تبعاً لتقاربها فى هذه الخصائص ، ثم عينوا مكانها بعضها من بعض بالقياس إلى أسلوب « القوانين »[1] لما هو معلوم من أن هذا الكتاب آخر ما كتب أفلاطون ، فوضعوا فى دور الشيخوخة المحاورات التى تشابهه ، وفى دور الشباب المحاورات المعدومة فيها هذه المشابهة ، وفى دور الكهولة المحاورات التى تلتقى فيها خصائص الطائفتين ، فكان لهم ترتيب راجح فقط ؛ ولا يزال التقديم والتأخير موضع أخذ ورد .

---

(١) « النواميس » فى الكتب العربية .

ب — أما مصنفات الشباب فنسمى بالسقراطية ، لأن منها ما هو دفاع عن سقراط واحتجاج على إعدامه و بيان لآرائه ، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطى : فن الناحية الأولى نجد « احتجاج سقراط » أو دفاعه أمام المحكمة و « أقريطون » يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار وما كان من جواب سقراط ، ثم « أوطيفرون » يصف فيها موقف سقراط من الدين بإزاء هذا المتنبي المشهور الممثل لرأى الجمهور . — ومن الناحية الثانية نجد « هيبياس الأصغر » وهى بحث فى علاقة العلم بالعمل ، وفى هل الذى يأتى الشر عمداً أحسن أو أردأ من الذى يأتيه عن غير عمد ؟ و « ألقبيادس » وفيها فكرتان أساسيتان: الواحدة أن ما هو عدل فهو نافع فلا تنافٍ بين العدالة والمنفعة ، والأخرى أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم بل معرفة النفس ، والنفس الإنسانية فيها جزء إلٰهى هو العقل ؛ و « هيبياس الأكبر » فى الجمال ما هو ؛ ونظن أن الأكبر والأصغر يدلان على الأطول والأقصر ؛ و « خرميدس » فى الفضيلة ولها ثلاثة حدود : الأول أنها الاعتدال فى العمل ، والثانى أنها عمل ما هو خاص بالإنسان بما هو إنسان ، والثالث أنها علم الخير والشر ؛ و « لاخيس » فى تعريف الشجاعة ؛ و « ليسيز » فى الصداقة ؛ و « بروثاغوراس » فى السوفسطائى ما هو وما الفائدة من تعليمه ، وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة ، وهل الفضيلة واحدة أم كثرة ، وفى أن من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر إذ ما من أحد يريد الشر لنفسه ؛ و « إيون » فى الشعر وشرح الإلياذة ؛ و « غورغياس » فى نقد بيان السوفسطائيين وفى أن الفن خطر من حيث أنه يقدم الحجج للشهوة دون البحث فى الخير والشر وفى أصول الأخلاق . والمقالة الأولى من « الجمهورية » فى العدالة هل هى وضعية أم طبيعية ، و يصح أن يترجم عنوان الكتاب (« بوليتيا ») بالدستور ، ولكن شيشرون قال : Res Publica فشاع هذا اللفظ من بعده ،

وقال الإسلاميون : الجمهورية ، وقالوا : السياسة المدنية ؛ فلا ينبغى أن يؤخذ اللفظ الأول على مفهومه عندنا الآن . — وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول الفضيله بالإجمال أو حول فضيلة على الخصوص ، وهى نقدية تذكر آراء السوفسطائيين وتعارضها ، واستقرائية تستعرض عدداً من الجزئيات لتستخلص منها معنى كلياً ، وكثير منها لاينتهى إلى نتيجة حاسمة بل ينتهى بعضها إلى الشك وينتهى البعض الآخر إلى حل قلق مؤقت ؛ فهى بكل هذه الصفات قريبة من عهد سقراط .

ح — وأما محاورات الكهولة فقد كتبها بعد أوبته من سفرته الأولى إلى إيطاليا الجنوبية وإنشائه الأكاديمية ؛ فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها وهى تنقسم إلى طائفتين تشمل الطائفة الأولى : « منكسينوس » يعين فيها موقفه من البيانيين ويبسط رأيه فى البيان بعد أن نقد فى « غورغياس » رأى السوفسطائيين فيه . و « مينون » يحاول فيها أن يحد الفضيلة فيعرض نظريته المشهورة أن العلم ذكر معارف مكتسبة فى حياة سماوية سابقة على الحياة الأرضية . و « أوتيديموس » يحمل فيها على السوفسطائية ويبين أنه يمتنع تعليم الفضيلة من غير معرفة برهانية . و « أقراطيلوس » يفحص فيها عن أصل اللغة هل نشأت من محض الاصطلاح أم من محاكاة الأشياء وأفعالها . وفى « المأدبة » (أوسمبوسيون) يدرس الحب ويشرح مذهبه فى الحب الفلسفى . وفى « فيدون » يصور المثل الأعلى للفيلسوف ، ويدلل على خلود النفس ويقص موت سقراط . وتشمل الطائفة الثانية الباقى من « الجمهورية » (تسع مقالات) يراجع فيها الآراء المكتسبة ويتعمق ويرسم المدينة المثلى . والراجح أن هذه المقالات كتبت فى أوقات متباعدة على بضع سنين لطولها وأهميتها . و « فيدروس » يعود فيها إلى موضوع المأدبة وغورغياس وفيدون والجمهورية يمحص آراءه ويهذبها ويشبه أن تكون هذه

المحاورة إعلاناً عن الأكاديمية و برنامجاً لها . و « بارمنيدس » يراجع فيها نظريته في « المُثُل » ثم ينقـد المذهب الإيلي نقداً طويلاً دقيقاً . و « تيتياتوس » يحد فيها العلم ويعلل الخطأ ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب . وهو في هذه الفترة مهتم اهتماماً خاصًّا بمسائل المنطق والميتافيزيقا ، ومصنفاته جافة بالقياس إلى التي سبقتها .

د — وتمتاز محاورات الشيخوخة كذلك بالجفاف والجدل الدقيق ، ففي « السوفسطائي » (سوفطس) يحاول أن يحد حدًّا لهـذا المخلوق العجيب ، ثم يتكلم في الفن وتقسـيمه ، وفي تصنيف المعاني إلى أنواع وأجناس ، ويعود إلى مسألة الخطأ والحكم ، ويحلل معنى الوجود واللاوجود ، وفي « السـياسي » (بوليطيقوس) يسأل ما هو ويعود إلى « الجمهورية » مع شيء من الاعتـدال ومراعاة الأحوال . وفي « فيلابوس » ينظر في منهج البحث العلمي وفي الفن وشرائطه ، وفي اللذة والأخلاق . وفي « تيماوس » يصور تكوين العالم فيذكر الصانع والطبيعة إجمالاً وتفصيلاً . وفي « أقريتياس » يقصد إلى أن يصور المثل الأعلى للجماعات البشرية بوصف ما كانت عليه أثينا في زمن متقدم جدا ، ولكنه يترك الحوار ناقصاً ، إما لأن المنية عاجلته قبل أن يتمه وإما لأنه تحول عنه إلى تأليف « القوانين » فلم يتيسر له الرجوع إليـه . وفي « القوانين » تشريع ديني ومدني وجنائي في اثنتي عشرة مقالة ، وهذا المؤلف هو الوحيـد الذي خلا من شخص سـقراط . وقد جمعت له ما عدا ذلك رسائل خاصة . أما كتاب « التقسيمات » الذي يذكره أرسطو فلم يصـل إلينا ، والراجح أنه كان فهرساً مدرسيًّا . وأما حوارا « الفيلسوف » و « هرموقراطس » فالراجح كذلك أن أفلاطون لم يكتبهما بعد أن أعلن عنهما .

٣٠ — أسلوبه :

ا — المحاورة الأفلاطونيــة نوع خاص من أنواع الـكتابة نجد فيهـا فنوناً ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة هى الدراما والمناقشة والشرح المرسل . أما إنهـا دراما فإن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف ، و يعرض فيها أصنافاً من الأشخاص يصورهم أدق تصوير ، ويدمجهم فى حوادث تستحث اهتمام القارئ وتستبقى انتباهه إلى النهاية ، ولا تخلو محاورة مهما كانت الدراما فيهـا ضعيفة من النكتة والهجو . وأهم الأشخاص سقراط يظهر فى جميع أدوار حيـاته ، ويظهر حوله بحسب المناسبات السوفسطائيون والفلاسفة والشعراء والشـبان الموسرون والسياسيون مما يجعل كتب أفلاطون مرآة لعصره تعكسه فى جميع جهاته . وأما المناقشة فهى نسيج المحاورة ، هى بحث فى مسألة ومحاولة لحلها بتمحيص ما يقال فيها ، يسأل سقراط محدثيه رأيهم فيناقشه ، فيتحولون إلى غيره فيناقشه أيضاً وهكذا . وقد ينتهى الحديث إلى نتيجة وقد لا ينتهى ، ولـكنه على كل حال طلب للحقيقة بخلاف الجدل عند السوفسطائيين فإنه معارضة قولين لأجل المعارضة ، ومناظرة خصمين كل منهما مصمم على موقفه . — والشرح المتصل على نوعين فى مؤلفات الدور الأول والثانى : هما الخطاب والقصة : الخطاب يؤيد قضية و يصدر فى الغالب عن محدثى سقراط يقلد به أفلاطون طريقــة المتكلم و يغلو فى التقليد ليهزأ منه ، والمتكلم سوفسطائى أو شاعر أو خطيب . غير أن أفلاطون استعمل الخطاب للتعبير عن فكره فى محاورات الـكهولة والشيخوخة مثل فيدون والجمهورية والقوانين . وكانت القصة فى البـدء حلية يزين بها أفلاطون كلام السوفسطائى أو الخطيب ، ولـكنها وردت بعد ذلك ومنــذ الدور الأول على لسان سقراط يسردها لا مندمجة فى خطاب بل مستقلة بعد انتهاء المناقشة . ونحن نعلم أن القصة

أول أسلوب اتخذه العلم عند قدماء الشعراء واللاهوتيين ، فاصطنعها أفلاطون ليصور بالرموز مالا ينال بالبرهان ، وليمثل الغيبيات على وجه الاحتمال ، فهو تارة يروى تاريخ النفس قبل اتصالها بالبدن أو بعد مفارقته ، ويصف عالم الأرواح ، ويرسم خريطته على طريقة هوميروس فى الأوذيسية ، وطوراً يصور ما كانت عليه الإنسانية الأولى من حياة سعيدة قبل ظهور المجتمع السياسى ، ومرة يقص تاريخ الأرض ويذكر أتلنتيد وأهلها ، وأخرى يسرد كيفية تكوين العالم إلى غير ذلك[1] .

ب — أما أسلوبه فى الفلسفة فهو التوفيق والتنسيق : لم يرَ فى تعارض المذاهب سبباً للشك مثل السوفسطائيين ، وإنما وجد أنها حقائق جزئية ، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها فى كل مؤتلف الأجزاء . وطريقة التوفيق حصر كل وجهة فى دائرة ، وإخضاع المحسوس للمعقول ، والحادث للضرورى . فنحن نجد عنده تغير هرقليطس ، ووجود بارمنيدس ، ورياضيات الفيثاغوريين وعقيدتهم فى النفس ، وجواهر ديموقريطس ، وعناصر أنبادوقليس ، وعقل أنكساغورس فضلاً عن مذهب سقراط ، وسندل على هذه الظاهرة كلما صادفناها . وثمت ظاهرة أخرى هى محاولته تحويل المعتقدات الأرفية آراء فلسفية ، أى وضعها فى صيغة عقلية ودعمها بالدليل . فهو لم يزدر شيئاً من تراث الماضى ، وأراد أن ينتفع بكل شىء ، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص ، وزاد فيه فتوسع وتعمق إلى حد لم يسبق إليه .

---

(١) انظر مثلا : غورغياس ص ٥٢٣ — الجمهورية م ١٠ ص ٦١٤ — فيدروس ص ٢٤٧ — فيدون ص ١٠٧ — أقريتياس بأكملها — تيماوس ص ٢١ — ٢٥ و ٢٨ وما بعدها .

الفصل الثانى

المعرفة

٣١ — الجدل الصاعد :

ا — لم يكن إيثار أفلاطون للحوار عبثاً أو إرضاء لنزوعه الأول للقصص التمثيلى ، ولكن معاصر السوفسطائيين وتلميذ سقراط تأثر بالجدل واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمرحلتيه (٢٦ — ١) هو الطريق الوحيد للبحث فى الفلسفة ، فاصطنع الجدل وتحدى السوفسطائيين فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التى تولد العلم ، وهى مناقشة بين اثنين أو أكثر أو مناقشة النفس لنفسها . بل ذهب إلى أبعد من هذا فأطلق اللفظ على العلم الأعلى الذى ليس بعده مناقشة ، وحدّ الجدل بأنه المنهج الذى يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول لا يستخدم شيئاً حسيًّا ، بل ينتقل من معانٍ إلى معانٍ بواسطة معانٍ[1] . ثم بأنه العلم الكلى بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ، فينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها . فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس[2] ، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا جميعاً .

ب — وأفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها ، وأفاض فيها من جميع جهاتها . وجد نفسه بين رأيين متعارضين : رأى بروتاغوراس وأقراطيلوس

---

(١) الجمهورية ص ٥١١ (ب) .
(٢) « ص ٥٣٣ (جـ) .

وأمثالها من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس و يزعمونها جزئيـة متغيرة مثله ، ورأى سـقراط الذى يضع المعرفة الحقـة فى العقل و يجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية .فاستقصى أنواع المعرفة فكانت أربعة : الأول الإحساس وهو إدراك عوارض الأجسام أو أشـباحها فى اليقظة وصورها فى المنام . الثانى الظن وهو الحكم على المحسوسات بمـا هى كذلك . والثالث الاستدلال وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات . والرابع التعقل وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة . وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض تتأدى النفس من الواحد إلى الذى يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير [1] . و إليك البيان :

ح — الإحساس أول مراحل المعرفة . ويدعى الهرقليطيون أن المعرفة مقصورة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً ليس لها جوهر تتقوم به ولا قوة تصدر عنهـا . ولـكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الأشـياء ، ولصح قول بروتاغوراس إن الإنسان مقياس الأشياء و إن ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر ، فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء المتناقض منهـا والمتضاد ، وامتنع القول أن شيئاً هو كذا أو كذا على الإطلاق ليس فقط فى النظريات بل فى السياسة والأخلاق والصناعات أيضاً ، فيستحيل العلم والعمل ، ولـكنهما ممكنان فالقول مردود . وهو مردود كذلك من جهة أنه ينكر الفكر كملكة خاصة ، والواقع أن الذاكرة والشعور بالتبعة ينقضان هـذه الدعوى من حيث أن الذكر يعنى دوام الشخص الذى يذكر . ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختـلافها وتركبها معاً فى الإدراك الظاهرى فتعلم أن هـذا الأصفر حلو ، بينما الحواس لا يدرك كل منها إلا موضوعاً خاصًّا وتفوته موضوعات سائر الحواس . وليس يكفى لفهم اللغة

(١) الجمهورية م ٦ ص ٥١٠ — ٥١١ .

مثلاً رؤية ألفاظها أو سماعها ، بل إن الإحساس ينبه قوة فى النفس لولاها ما كان فهم أبداً . ومع اشتراك العالم والجاهل فى الإحساس فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه ويؤيد المستقبلُ توقعه ، مما يدل على وجود قوة تعلم وقوانين ثابتة للأشياء . وهذه القوة تضاهى الإحساسات بعضها ببعض وتصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس بالمرة ، فتقول عن صوت وعن لون مثلاً إن كلاً منهما هو عين نفسه وغير الآخر وإن كلاً منهما واحد ، وإنهما اثنان ، وإنهما متباينان : جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب . والمضاهاة وإدراك العلاقة فعلان متمايزان من الإحساس ، فليس العلم الإحساس ولكنه حكم النفس على الإحساس ، وبهذا الحكم يمتاز الإنسان على الحيوان الأعجم مع اشتراكهما بالإحساس (١) .

ى — ولكن الحكم يختلف باختلاف موضوعه ، فإذا كان الموضوع المحسوسات المتغيرة من حيث هى كذلك كان الحكم « ظنّا » أى معرفة غير مربوطة بالعلة فلا يعلّم للغير لأن التعليم تبيان الأمور بعللها ، ولا يبقى ثابتاً بل يتغير بتغير موضوعه فى عوارضه وعلاقاته : انظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسة العملية والعلوم الطبيعية تجدها جميعاً متغيرة نسبية لتعلقها بالمادة لا تتناولها المعرفة إلا فى حالات وظروف مختلفة . فليس الظن العلم الذى تتوق إليه النفس إذ أنه قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً والعلم صادق بالضرورة . والظن الصادق متمايز من العلم لتمايز موضوعهما ، فإن موضوع الظن الوجود المتغير وموضوع العلم الماهية الدائمة . ثم إن العلم قائم على البرهان ، والظن تخمين ، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلى ، والظن بالإجمال قلق فى النفس يدفعها إلى طلب العلم (٢) .

---

(١) تيتياتوس ص ١٥٢ و ١٦٠ — ١٦٥ و ١٨٤ — ١٨٦ .

(٢) مينون بأكملها وبالأخص ص ٩٧ و ٩٨ . تيتياتوس ١٨٧ وما بعدها . الجمهورية نهاية المقالة الخامسة . تيماوس ص ٥١ .

ه — وترقى النفس درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، فإن هذه العلوم ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها إلا أن لها موضوعات متمايزة من المحسوسات ومناهج خاصة : فليس الحساب عد الجزئيات كما يفعل التاجر بل العلم الذى يفحص عن الأعداد أنفسها بصرف النظر عن المعدودات . وليست الهندسة مسح الأرض بل النظر فى الأشكال أنفسها . ويمتاز الفلك من رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة بينما الملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات غير منتظمة[1] . ويفترق العالم الذى يكشف النسب العددية التى تقوم بها الألحان عن الموسيقى الذى يضبط النغم بالتجربة . فهذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية ونسباً وقوانين تتكرر فى الجزئيات ، لذلك يستخدم الفكر الصور المحسوسة فى هذه الدرجة من المعرفة ، لكن لا كموضوع بل كواسطة لتنبيه المعانى الكلية المقابلة لها والتى هى موضوعه ، ثم يستغنى عن كل صورة حسية ويتأمل المعانى خالصة . وهو يستغنى عن التجربة كذلك فى استدلاله ، ويستخدم المنهج الفرضى الذى يضع المقدمات وضعاً ويستخرج النتائج : مثال ذلك قد تعرض مسألة للمهندس أو الفلكى فيقول فى نفسه : « أفرض أن حلها بالإيجاب وأنظر ما يلزم من نتائج » أو « أفرض أن حلها بالسلب وأنظر ما يخرج لى » فإذا وجد أن نتيجة كاذبة تلزم من فرض ما انتقل إلى نقيض هذا الفرض وأخذ به . ولكن يلاحظ على هذا المنهج أمران : الأول أنه قد يبين كذب فرض ما ، ولا يبين صدق الفرض الذى يقف عنده إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة . والثانى أنه يرغم العقل على

(١) « كان غرض الفلكيين بيان ما يظهر للراصد من الحركات السماوية بأشكال هندسية بحيث يمكنهم حساب تلك الحركات وإن كانت تلك الأشكال غير مطابقة لحقيقة الأمور » نلينو : علم الفلك تاريخه عند العرب ص ٢٣ — ٠٣١. انظر أيضاً : P, Duhem : Le systeime du monde, I, p, 103

قبول النتيجة ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف ولا يُستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم . ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفى أنفسها لأنها تضع مبادئها وضعاً ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادئ عليا ، ويمتنع أن يقوم علم كامل حيث لا توجد مبادئ يقينية . فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم . هى أرقى من الظن لأنها كلية تستخدم فى الفنون والصناعات والعلوم وتعلمها ضرورى لكل إنسان ، وهى أدنى من العلم لأنها استدلالية[1] .

و — والتجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على اطراد سيره ، ذلك أنه يحكم عليها بأمور ليست لها بالذات وغير متعلقة بمادة أصلاً ، كأن يرى الشىء الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخر صغيراً بالإضافة إلى ثالث شبيهاً بآخر أو مضادا أو مبايناً مساوياً أو غير مساوٍ جميلاً خيّراً عادلاً إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام والمتعقلة من غير معاونة الحواس ، فيتساءل عن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوى والجمال والخير والعدالة وما أشبه ذلك كيف حصل عليها وهى ليست محسوسة وهى ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات ، فيلوح له أنها موجودة فى العقل قبل الإدراك الحسى[2] . وهكذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالى إلى التعقل المحض مدفوعاً بقوة باطنة « وجدل صاعد » لأنه فى الحقيقة يطلب العلم الكامل الذى يكفى نفسه ويصلح أساساً لغيره .

٤٢ — نظرية المُثُل :

ا — وللجدل الصاعد شوط آخر : فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صوراً كلية ثابتة هى الأجناس والأنواع ، وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة

(١) الجمهورية م ٧ ص ٥٢١ (ج) — ٥٣٢ (ب) .
(٢) « المواضع المذكورة وفيدون ص ٦٥ — ٦٦ و ٧٤ — ٧٥ .

كذلك ، فإذا فكرت النفس فى هـذه الماهيات الثابتة أدركت أولاً أن لابد لإطرادها فى التجربة من مبـدأ ثابت ، لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد ، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة ولا تتداعى العلل إلى غير نهاية . وأدركت ثانياً أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها ، فإن هذه كاملة فى العقل من كل وجه والمحسوسات ناقصة تتفاوت فى تحقيق الماهية ولا تبلغ أبداً إلى كمالها . وأدركت ثالثاً أن هذه المـاهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتى ذكرناها الآن : فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت أول ، وأن الناقص محاكاته وتضاؤله ، وأنه لا يمكن أن يكون المعقول الكامل الثابت قد حصل فى النفس بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة . ويقال مثل ذلك من باب أولى عن المجردات التى لا تتعلق بالمـادة ، فلا يبقى إلا أن الماهيات جميعاً حاصلة فى العقل عن موجودات مجردة ضرورية مثلها لمـا هو واضح من أن المعرفة شبه المعروف حتماً . فتؤمن النفس بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله ، يدرك بالعقل الصرف ، الماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها فى العقل مفارقة للمادة بريئة عن الكون والفساد : الإنسان بالذات والعدالة بالذات ، والكبر والصغر والجمال والخير والشجر والفرس بالذات وهلم جرا ، فهى مبادئ و « مثـل » الوجود المحسوس والمعرفة جميعاً : ذلك أن الأجسام إنما يتعين كل منها فى نوعه « بمشاركة » جزء من المـادة فى مثال من هذه المثل ، فيتشبه به ويحصل على شىء من كماله ويسمى باسمه ، فالمثال هو الشىء بالذات والجسم شبح للمثال ، والمثال نموذج الجسم أو مثـله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد ، بينا هى لا تتحقق فى الأجسام إلا متفاوتة بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة ناراً ، بل قلنا إنها شىء شبيه بالنار بالذات ، وإن المـاء المحسوس شىء شبيه بالمـاء بالذات وهكذا . أما أن المثل مبادئ المعرفة أيضاً فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لمـا عرفت كيف تسمى

الأشياء وتحكم عليها . المثل معاييرنا الدائمة يحصل لنا العلم أولاً و بالذات بحصول صورها فى العقل ، فهى الموضوع الحقيقى للعلم ، وعلة حكمنا على النسبى بالمطلق وعلى الناقص بالكامل وعلى التغير بالوجود[1] .

ب — كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا و بين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم ؟ إن شيئاً من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها فى النفس بالتفكير ، فحينما تعرض لنا مسألة نقع فى حيرة ونشعر بالجهل ثم يتبين لنا « ظن صادق » يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص أى بجدل باطن أو بالأسئلة المرتبة يلقيها علينا ذو علم . وما علينا إلا أن نجرب الأمر فى فتى لم يتلق الهندسة نجده يجيب عن الأسئلة إجابة محكمة ، و يستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم . فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنها لنا أحد ، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها فى حياة سابقة على الحياة الراهنة[2] . كانت النفس قبل اتصالها بالبدن فى صحبة الآلهة تشاهد « فيما وراء السماء » موجودات « ليس لها لون ولا شكل » ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن ، فهى إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل[3] . « فالعلم ذكر والجهل نسيان » وكما أن الإحساس الحاضر ينبه فى الذهن ما اقترن به فى الماضى وما يشابهه أو يضاده ، وكما أنا نذكر صديقاً عند رؤية رسمه ، فكذلك نذكر الخير بالذات بمناسبة الخيرات الجزئية ، والتساوى بالذات والجمال بالذات بمناسبة الأشياء المتساوية أو الجميلة وهكذا ، فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلى إلى الذهن ، وما الاستقراء إلا وسيلة لتنبيهه ، أما هو فى ذاته فموجود فى النفس ومتصور بالعقل الصرف[4] :

(١) فيدون والجمهورية فى المواضع المذكورة . وفيدون ص ٧٨ و ٩٩ و ١٠١ و ١٠٢ .
(٢) مينون ص ٨٠ — ٨٦ .
(٣) فيدروس ص ٢٤٦ وما بعدها . وفيدون ص ٧٢ وما بعدها .
(٤) فيدون ص ٧٠ و ٧٧ .

ح — هذا العالم المعقول مثلنا معه مثل أناس وضعوا فى كهف منذ الطفولة وأوثقوا بسلاسل ثقيلة ، فلا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تلفتاً ، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة ، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم ، ولما كانوا لم يروا فى حياتهم سوى الأشباح فإنهم يتوهمونها أعياناً . فإذا أطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة فإنه ينبهر و يتحسر على مقامه المظلم و يعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح ثم يفيق من ذهوله و ينظر إلى الأشياء فى ضوء الليل الباهت ، أو إلى صورها المنعكسة فى الماء حتى تعتاد عيناه ضوء النهار و يستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها ، ثم إلى الشمس مصدر كل نور . فالكهف هو العالم المحسوس ، و إدراك الأشباح المعرفة الحسية ، والخلاص من الجمود إزاء الأشباح يتم بالجدل ، والأشياء المرئية فى الليل أو فى الماء الأنواع والأجناس والأشكال أى الأمور الدائمة فى هذه الدنيا ، والأشياء الحقيقية المثل ، والنار ضوء الشمس ، والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال . فالفيلسوف الحق هو الذى يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها ، و يجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم ، و يؤثر الحكمة على الظن ، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات[١] .

ى — والآن كيف تمت لأفلاطون هذه النظرية ؟ لقد وصل إليها بالتفكير فى المذاهب السابقة « فإنه أخذ عن أقراطيلوس وهرقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم ، وكان سقراط يطلب الكلى فى الخلقيات فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلى لمغايرته المحسوس يجب أن يكون متحققاً فى موجودات مغايرة للمحسوسات وأسمى هذه الموجودات مثلا . أما المشاركة فهى

(١) مفتتح المقالة السابعة فى الجمهورية

اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين ؛ فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكى الأعداد أو تشابهها فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك فى المثل دون أن يبين ماهية هذه المشاركة ، غير أن الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الأعداد مفارقة وإنما قالوا إن الأشياء أعداد ، ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها[1] ، ففطن أفلاطون إلى أنه لما كان الكلى يغاير المحسوسات من حيث هى كذلك فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات »[2] فتحقق له بها موضوع للعلم وعلل صورية أونماذج للمحسوسات ، وتحقق له ما كان يرمى إليه أنبادوقليس بقوله بالمحبة أو الخير ، وأنكساغورس بقوله بالعقل والنظام والكمال ، ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطى تذكيراً . فالقارئ يرى كيف تلاقت كل هذه المذاهب فى مذهب أفلاطون وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعقول والتغير والوجود .

هـ — ولم يكن افلاطون غافلا عن صعوبات نظريته فقد عاد إليها يمتحنها[3] فرأى أن المنطق يقضى عليه أن يضع مثلا للمشابهة والواحد والكثير والجمال والخير وما شاكلها ، ولكنه يقول إنه كثيرا ما تردد فى وضع مثل للإنسان والنار والماء . . . وأنه يجد من الغرابة بمكان عظيم أن يكون هناك مثل للشعر والوحل والوسخ ، وما إلى ذلك من الأشياء الحقيرة ، ثم ينتهى إلى أن هذا التردد إنما يعرض له لأنه يلحظ رأى الناس ولأن الفلسفة لم تستول عليه بعد بالقوة التى يرجو أن تستولى يوما ، وحينئذ فلن يشعر فى نفسه احتقاراً لشىء . وينتقل إلى المشاركة ، فيقول إذا كانت أشياء عدة تشترك فى مثال واحد ، فإما أن

---

(١) ولا أفلاطون فى محاوراته الأولى ولكنها فيها مكتسبة بالاستقراء

(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٦ و م ١٣ ف ٤ باختصار

(٣) فى محاورة بارمنيدس ص ١٣٠ — ١٣٣

يوجد المثال كله فى كل واحد من هذه الأشياء ، وهذا يعنى أن المثال متحقق كله فى نفسه ومتحقق كله فى كل واحـــد من الأشياء أى مفارق لنفسه ، وهذا خلف ، وإما أنه يوجد مقسماً فى الأشياء المشاركة فيه وحينئذ يفقد بساطته من جهة ، ويلزم القول من جهة أخرى أن جزء الكبير بالذات ينقلب صغيراً بالنسبة إلى كل الكبير ، وأن كل الصغير بالذات يصبح كبيراً بالنسبة إلى جزئه ، أى أن الشىء المشارك يصير على خلاف الشىء المشارك فيه ، وهذا خلف كذلك . ثم إن الغاية من نظرية المثل إنما هو وضع جزئيات عدة تحت مثال واحد يقال عليها ، ولكن هذه الوحدة ممتنعة لأنه إذا ساغ لنا أن نضع الكبير بالذات فوق الكبار المتكثرة لتشابهها فى هذه الصفة ، فإن تشابه المثال والأشياء الكبيرة يحتم علينا أن نضع لنفس السبب كبيراً آخر فوقها جميعاً وهكذا إلى غير نهاية . وليس يغنى القول أن المثال تصور فى العقل ، وأنه من حيث هو كذلك يمكن أن يقال على كثيرين دون أن يفقد شيئاً من وحدته ؛ فإن العقل إنما يتصور بالمثال شيئاً حقيقياً هى الماهية المشتركة بين كثيرين ، وهذه الناحية المشتركة هى المثال فلم يتغير الموقف . أما إن قيل إن نسبة الجزئى إلى المثال ليست كنسبة الجزء إلى الكل بل كنسبة الصورة إلى النموذج ، أمكن الإجابة أن النموذج فى هذه الحالة يشبه الصورة ، فيتعين أن نضع فوقهما نموذجاً آخر يشتركان فيه وهكذا إلى ما لا نهاية ... ولكنه يعود فيقول إن هذه الصعوبات ليست ممتنعة الحل ، وإنما يتطلب حلها عقلاً ممتازاً ؛ أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا المثل فلسنا ندرى إلى أين نوجه الفكر : أإلى التغير المتصل فيمتنع العلم ؟ أم إلى الوجود الثابت فيمتنع العلم كذلك ؟ إن المثل « نقط ثابتة » فوق التغير تفسره وعليها هى يقع العلم . ولكن ...

٣٣ — الجدل النازل :

١ — ولكن العلم حكم بأن شيئاً ماهو كذا أو كذا والمثل قائمة بأنفسها فكيف يمكن الحكم عليها ، والحكم يعنى أن شيئاً (الموضوع) مشارك فى شىء (المحمول) ؟ هل المثل منفصلة بعضها عن بعض أم مشاركة كلها فى كلها أم بعضها مشارك فى بعض دون بعض ؟ الفرض الأول يرجع إلى مذهب بارمنيدس أى إلى السكون التام فيستحيل معه الحكم ، فإنه إذا لم تكن الحركة مشاركة فى الوجود فليس هناك حركة ، و إذا لم يكن السكون مشاركاً فى الوجود فليس هناك سكون . والفرض الثانى يرجع إلى موقف هرقليطس أى إلى الاختلاط العام والتغير المتصل فيستحيل معه الحكم كذلك ، فإننا إذا قبلناه لزم منه أن السكون فى حركة ، وأن الحركة فى سكون . يبقى الفرض الثالث وهو الصحيح ، والجدل هو الذى يتبين ملاءمة المثل بعضها لبعض ، وهو رأس العلوم يجعل العلم ممكناً لأنه يرى المثل مترتبة فى أنواع وأجناس أى يرى بعضها مرتبطاً بالبعض بواسطة مثل أعلى وأعم ، وهذه مرتبطة كذلك بمثل أعلى وأعم وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعاً هو الخير بالذات . و يرى مبادىء العلوم مترتبة من الأخص إلى الأعم حتى يصل إلى مبدأين أساسيين هما مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية . الأول قانون الفكر بين بنفسه لا يقام عليه برهان ولا اعتراض و يقوى استمساكنا به إذا نظرنا إلى ما يترتب على إنكاره من نتائج هى النتائج التى ينتهى إليها بروتاغوراس وأضرابه ، ومبدأ العلية قانون التغير وهو على شكلين : مبدأ العلة الفاعلية والعلة الغائية . و يضع الجدل هذه العلاقات فى أحكام . فالحكم الذى يعنى أن الشىء هو هو ، وفى آن واحد شىء آخر (المحمول) يعنى أن المثال الواحد يشارك فى مثال آخر (وفى غيره) مع بقائه هو هو ، والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثل ، فإن

أضاف مثالاً لمثال مشارك فيه كان صادقاً ، و إن ألف مثالين ليس بينهما مشاركة كان كاذباً[١] .

ب — كيف يمكن الحكم الكاذب أو الخطأ ؟ إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجوداً واللاوجود غير موجود ، فلا يمكن أن يكون موضوع فكر أو إحساس أو قول . كيف يمكن أن تتصور النفس (بالمحمول) غير ما تتصور (بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم أو تعلم ما لا تعلم ؟ شغلت المسألة أفلاطون فعالجها فى « تيتياتوس » وعاد إليها فى « السوفسطائى » . قال فى المحاورة الأولى : ينشأ الخطأ عندما نحاول أن نوفق بين إحساس ومعنى سابق محفوظ فى النفس ، كما إذا رأيت سقراط فأضفت هذه الرؤية إلى صورة تيودورس و بالعكس ، فليس الخطأ معرفة كاذبة بل ذكراً كاذباً وتنافراً بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكرية . ولكن ما القول إذا كان الطرفان فكرتين مثل أن ٥ + ٧ = ١١ ؟ النفس تخطىء فى اختيار أحد الطرفين من بين المعانى المحفوظة كما يخطىء الذى يتناول يمامة من قفص وهو يطلب حمامة . ولكن أليس هذا عوداً الى الصعوبة الأولى وهى أن النفس تعلم ما لا تعلم أو لا تعلم ما تعلم ؟ و ينتهى الحوار من غير حل ولا يحل الإشكال إلا فى « السوفسطائى » فيهتدى أفلاطون إلى أن اللاوجود قد يعنى ما هو نقيض الوجود وما هو لا وجود ما ، وأن اللاوجود فى الحكم هو من النوع الثانى ؛ فحينما نتحدث عن اللا كبير نقصد الصغير أو المساوى ، أى نقصد وجوداً هو غير الكبير ؛ فالخطأ تفصيل أو تركيب حيث لا ينبغى بين أطراف وجودية ، وفى الخطأ يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود و يعلم نوعاً من العلم . — وقد كان لهذا التمييز بين معنيي اللاوجود شأن كبير فإنه مهد السبيل لقول أرسطو إن الوجود يطلق على أنحاء عدة ولحل إشكالات بارمنيدس

(١) بارمنيدس والسوفسطائى فى مواضع مختلفة — فيدون ص ١٠٣ — ١٠٥ .

حـ — كيف يستكشف الجدل العلاقات بين المثل ليؤلفها فى أحكام ؟ وبعبارة أخرى كيف يرتب المثل فى أجناس وأنواع فيتصور العالم المعقول على حقيقته ؟ بالنزول من أرفع المثل إلى أدناها — وهذا هو الجدل النازل ، ووسيلته القسمة ، فإن قسمة الجنس ممكنة بخاصيات نوعية تنضاف إليه فتضيق ما صدقه ، وتجعل فيه أقساماً مختلفة لها أسماء مختلفة وتشترك مع ذلك فى معنى واحد[١] . وللقسمة قواعد تتبع ومخاطر تجتنب : يجب أن تطابق طبيعة الشيء فلا تقسم إلا حيث تقتضى الطبيعة القسمة كما يجزأ الحيوان فى مفاصله من غير تهشيم ، ويجب أن تكون تامة فتستخرج من الجنس نوعين أو ثلاثة ومن كل منهما صنفين أو ثلاثة حتى تنتهى إلى البسائط . أما ما يتحرز منه فهو اعتبار المركب بسيطاً والعرضى جوهريا . والقسمة المثلى هى الثنائية كأن تقول : السياسة علم والعلم نظرى وعملى والسياسة تدخل فى الطائفة الأولى ، والعلم النظرى علم يأمر وعلم يقرر والسياسة تدخل فى الطائفة الأولى وهكذا حتى يتعين معنى السياسة[١] ، أو كأن نحاول تعريف السوفسطائى فنمضى من قسمة إلى أخرى حتى نبلغ إلى التعريف الذى لا ينطبق إلا عليه[٢] . فالقسمة تبدأ من اللامعين وتتدرج الى التعيين أى أنها تتأدى من وحدة الجنس الى كثرة الأنواع ومن وحدة المبدأ الى كثرة النتائج ، فالجدل النازل منهج مكمل للجدل الصاعد وهو آمن منه وأكفل باستيعاب الأقسام جميعاً .

ء — هذا إيجاز لأبحاث أفلاطون فى المعرفة فيها منطق وفيها ميتافيزيقا كما قلنا : أخذ الحد والاستقراء عن سقراط وتعمق فى تفسير الحكم ولكنه أقامه على

---

(١) الجمهورية ص ٤٣٧ .
(٢) السياسى ص ٢٥٨ — ٢٦٧ .
(٣) السوفسطائى ص ٢١٨ — ٢٣١ .

مشاركة المثل بعضها فى بعض وهى أغمض من مشاركة المحسوسات فى المثل ، واقترب من القياس بالقسمة الثنائية ؛ فإنها عبارة عن وضع علاقة بين طرفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة ، ولكنها لا تشبه القياس إلا من بعيد كما سيبين أرسطو (٥٠ هـ) . ونظر فى أصول المعرفة نظراً دقيقاً عميقاً و بلغ إلى عالم معقول هو أساس المعرفة والوجود المحسوس ، فكان وضعه المثل جواهر قائمة بأنفسها توكيداً لهذا الوجود الأعلى لفت به الإنسانية بقوة إلى الفرق بين الجزئى والكلى والمحسوس والمعقول فلن تنسى الإنسانية هذا الفرق ، غير أنه فى أواخر أيامه وفى دروسه الشفوية مال عن سقراط الى الفيثاغورية فاستبدل الأعداد بالمثل وتابعه تلاميذه الأولون حتى قال أرسطو مؤرخ هذه المرحلة الأخيرة : « لقد أصبحت الرياضيات عند فلاسفة العصر الحاضر كل الفلسفة ولو أنهم يقولون أنها انما تدرس لأجل الباقى »[1] ، فكأنه فى محاولته البلوغ إلى المعقولية التامة أراد أن يلغى المادة الكثيفة المستعصية على التجريد والتعقل وأن يرد الوجود كله اعداداً ونسباً عددية فيلغى الظن من المعرفة ولا يستبقى غير العلم فى شكله الرياضى ، وسيظل هذا الهدف مطمح أنظار كثيرين من المفكرين يكفى أن نذكر منهم ديكارت لندل على شدة جاذبية هذه الوجهة .

---

(١) ما بعد الطبيعة م ١ ف ٩ ص ٩٩٢ ع ١ س ٣٣ — ٣٥ ، وانظر أيضاً عن هذه المرحلة الأخيرة المقالتين ١٣ و ١٤ من الكتاب المذكور

الفصل الثالث

الوجود

٣٤ — الله :

ا — نظرية أفلاطون فى الوجود مماثلة لنظريته فى المعرفة بمعنى أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول وتخضع الأول للثانى . وقد قص حكاية حاله بإزاء العلم الطبيعى فقال ما خلاصته (بلسان سقراط) : لما كنت شابًا كثيراً ما قاسيت الأمرين فى معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء . وسمعت ذات يوم قارئاً يقرأ فى كتاب لأنكساغورس « هو العقل الذى رتب الكل وهو علة الأشياء جميعاً » ففرحت لمثل هذه العلة وتناولت الكتاب بشغف ، ولكنى ألفيت صاحبه لا يضيف للعقل أى شأن فى العلل الجزئية لنظام الأشياء ، بل بالضد يذكر فى هذا الصدد أفعال الهواء والأثير والماء وما إليها ، مثله مثل رجل يبدأ بأن يقول إن سقراط فى جميع أفعاله يفعل بعقله ثم يعلل جلوسى هنا (فى السجن) بحركات عظامى وعضلاتى ، ويعلل حديثى بفعل الأصوات والهواء والسمع وما أشبه ، ولا يعنى بذكر العلل الحقة وهى : لما كان الأثينيون قد رأوا أحسن أن يحكموا علىّ ، ورأيت أنا أحسن أى أقرب إلى العدالة أن أتحمل القصاص الذى فرضوا علىّ ، فقد بقيت فى هذا المكان ، ولولا ذلك لكانت عظامى وعضلاتى منذ زمن طويل فى ميغارى أو فى بويتيا حيث كان قد حملها تصور آخر للأحسن . فتسمية مثل هذه الأشياء عللاً منتهى الضلالة . أما إن قيل لولا العضلات والعظام فلست أستطيع تحقيق أغراضى فهذا صحيح ، وعلى ذلك فما هو

علة حقا شيء وما بدونه لا تصير العلة علة شيء آخر[١] » . والعلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه ، فإن شيئاً لا يفعل إلا إذا قصد (أو قُصد به) إلى غاية ، والغاية لا تمثل إلا فى العقل ، وعند هذه الصخرة يتحطم كل مذهب آلى . ولما كان « الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل هو النفس[٢] . كانت العلل العاقلة نفوساً تتحرك حركة ذاتية ، وكانت المادة شرطاً لفعلها أو علة ثانوية خلوا من العقل تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقاً ، إلا أن تستخدمها العلل العاقلة وسيلةً وموضوعاً وتوجهها إلى أغراضها[٣] . والنفس غير منظورة بينما العناصر والأجسام جميعاً منظورة[٤] . فيبلغ أفلاطون من هذا الطريق الى عالم معقول يصفه بأنه إلهى لاشتراكه فى الروحية والعقل ، ولكنه يعين فيه مراتب ويضع فى قمته الله .

ب — يبرهن أفلاطون على وجود الله من الوجهتين المتقدمتين : وجهة الحركة ووجهة النظام ، فمن الوجهة الأولى يقرر أن الحركات سبع : حركة دائرية ، وحركة من يمين إلى يسار ، ومن يسار إلى يمين ، ومن أمام إلى خلف ، ومن خلف إلى أمام ، ومن أعلى إلى أسفل ، ومن أسفل إلى أعلى . وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته ، فهى معلولة لعلة عاقلة ، وهذه العلة هى الله أعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمه الحركات الست الأخرى وهى طبيعية ، فمنعه من أن يجرى بها على غير هدى[٥] . ومن الوجهة الثانية يقول إن العالم آية فنية غاية فى الجمال ، ولا يمكن أن يكون النظام البادى فيما بين الأشياء بالإجمال

---

(١) فيدون ص ٩٦ (هـ) — ٩٩ (جـ) .
(٢) ثياوس ص ٤٦ (د) .
(٣) انظر أيضاً القوانين م ١٠ ص ٨٩٤ — ٨٩٦ .
(٤) ثياوس ص ٤٦ (د) .
(٥) ثياوس ٣٤ (ا) و ٤٣ (ب) .

وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل نتيجة علل اتفاقية ، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد [١] . وثمت برهان آخر : فقد رأينا أفلاطون يضع المثل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت فى صفاتها ، فدلّه هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات ولكنها حاصلة فى كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات ، وخص بالذكر مثال الجمال فى المأدبة ، ومثال الخير فى الجمهورية ، فقال عن الأول : إنه علة الجمال المتفرق فى الأشياء ، والقصد الأسمى للإرادة فى نزوعها إلى المطلق ، والغاية القصوى للعقل فى جدله ، لا يوصف ، أى لا يضاف إليه أى محمول لأنه غير مشارك فى شيء ولكنه هو هو [٢] . وقال عن الثانى : فى أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير ، هذا المثال الذى لا يدرك إلا بصعوبة ، ولكنا لا ندركه إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخيّر ، هو الذى ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم ويمنح النفس قوة الإدراك ، فهو مبدأ العلم والحق يفوقهما جمالاً مهما يكن لهما من جمال . هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف والغاية من الجدل تعلقه ، وإن جماله ليعجز كل بيان ، لا يوصف الا سلباً ولا يعين ايجاباً الا بنوع من التمثيل الناقص . وكما أن الشمس تجعل المرئيات مرئية وتهبها الكون والنمو والغذاء دون أن تكون هى شيئاً من ذلك فإن المعقولات تستمد معقوليتها من الخير ، بل وجودها وماهيتها ، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية وانما هو شيء أسمى من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة . اعلم أن الخير والشمس ملكان : الواحد على العالم المعقول والآخر على العالم المحسوس [٣] » . ومقصد أفلاطون واضح ، هو أن التفسير النهائى للوجود هو « أن الخير رباط كل شيء وأساسه [٤] » من حيث

(١) تيماوس ص ٢٨ (١) — ٢٩ (١) .
(٢) المأدبة ص ٢١٠ — ٢١١ .
(٣) الجمهورية م ٦ و ٧ فى مواضع مختلفة وبالأخص ص ٥٠٦ — ٥٠٩ .
(٤) فيدون ص ٩٩ (ح) .

أن العلة الحقة عاقلة وأن العاقل يتوخى الخير بالضرورة .

ح — فالله روح عاقل محرك منظم جميـل خيّر عادل كامل بسيط لا تنوع فيه ، ثابت لا يتغـير ، صادق لا يكذب ، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صوره هوميروس ومَن حذا حذوه من الشعراء [١] . وهو كله فى حاضر مستمر ، فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس ، ونحن حينما نطلق الماضى والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون ندل على أننا نجهل طبيعته ، إذ لا يلائمه سوى الحاضر [٢] . وهو معنى بالعالم بخلاف ما يدعيه السوفسطائيون محتجين بنجاح الأشرار ، فإن الله إن كان لا يعنى بسيرتنا فذلك إما لأنه عاجز عن ضبط الأشياء وهذا محال ، وإما لأن السيرة الإنسانية أتفه عنده من أن تستحق عنايته وهذا محال كذلك لأن كل صانع يعلم أن للأجزاء شأنها فى المجموع فيعنى بها فهل يكون الله أقل علماً من الانسان ؟ إن ساعة الأشرار آتية لا محالة . هذا عن الشر الخلقى . أما الشر الطبيعى فما هو فى ذاته إلا نقص فى الوجود أو خير أقل ؛ هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب ، لم يرده الله بل سمح به فداء للخير الفائض على العالم ، ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيراً محضاً فيشابه نموذجه الدائم ، هو إذن ناقص ولكنه أحسن عالم ممكن . وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات أيضاً بالقدر الذى يتفق مع الكليات ، ونحن نرى الطبيب يراعى الكل قبل الجزء ، والفنان يدبر أفعاله على مقتضى الغاية ويرمى إلى أعظم كمال ممكن للكل فيصنع الجزء لأجل الكل لا الكل لأجل الجزء ، كذلك حال الصانع الأكبر ، فإن تذمر الانسان فلأنه يجهل أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معاً على مقتضى قوانين الكل . فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لا ريب فيها

---

(١) الجمهورية م ٢ ص ٣٧٩

(٤) تيماوس ص ٣٧ (هـ)

و إنكارها جملة أو فرادى جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء لأن هذا الإنكار يؤدى مباشرة إلى فساد السيرة فهو اخلال بالنظام الاجتماعى . وقد ينكر المرء الله بتاتاً ، وقد يؤمن به و ينكر عنايته ، وقد يؤمن به و بعنايته و ينكر كماله وعدالته فيتوهم أنه يستطيع شراء رضائه بالتقدمات والقرابين دون النية الصالحة . والبدعة الثالثة أشنع من الثانية لأن الإهانة فيها أعظم ، والثانية أشنع من الأولى لنفس السبب فإن انكار الله أهون من انكار عنايته مع الإيمان به ، وانكار العناية أهون من تصور الله مرتشياً . الأولى والثانية جديرتان بالمناقشة ، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتفنيد[1] .

٣٥ — الطبيعة :

ا — لما أراد أفلاطون أن يبين كيف تحقق النظام فى العالم وحصلت الصور الكلية فى الأجسام ، أنطق « تيماوس » الفيثاغورى بقصة التكوين . و إنما أورد آراءه على لسان واحد من الفيثاغوريين لأنها قائمة على مبادىء عقلية رياضية ، و إنما آثر القصة على الحوار والخطاب ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع فى قضايا ضرورية ، وأن العقل البشرى لا يستطيع أن ينفذ إلى أغراض الله فى الطبيعة ؛ فليس أمامه إلا الظن والتشبيه[2] . قال تيماوس : كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث قد « بدأ من طرف أول » لأنه محسوس ، وكل ماهو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث وله صانع . ولما كان

(١) القوانين م ١٠ — هذه المقالة مرجع هام يقول فيها أفلاطون إن للإلحاد مصدرين كبيرين : الواحد دعوى الطبيعيين أن العالم وجزئياته بما فيها النفوس نتاج حركة العناصر المادية غير العاقلة ، والآخر دعوى السوفسطائيين أن المبادئ الخلقية وضعية وأن ليس هناك خير وشر بالذات ، ثم يمضى فى البرهنة على وجود الله — وعنايته — وعدالته ؛ وهو يذكر الآلهة بالجمع ، وسنعرض لهذه المسألة فيما بعد

(٢) تيماوس ص ٢٩ (ج) و ٤٨ (جد) و٥٩ (د) .

الصانع خيّراً والخيّر بريئاً من الحسد فقد أراد أن تحدث الأشـياء شبيهة به على قدر الإمكان ؛ فرأى أن العاقل أجمل من غير العاقل ، وأن العقل لا يوجد إلا فى النفس ؛ فصوّر العالم كائناً حيًّا عاقلاً لا على مثال شىء حادث بل على مثال « الحى بالذات »[1] أجمل الأحياء المعقولة الحاوى فى ذاته جميع هذه الأحياء ، كما أن العالم يحوى جميع الأحياء التى من نوعه . فالعالم واحد لأن صانعه واحد ونموذجه واحـد ، وهو كل محدود ليس خارجه ما يؤثر فيه و يفسده فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض ، وهو كروى لأن الدائرة أكمل الأشكال ، متجانس يدور على نفسه فى مكانه . أما نفسه فهى سابقة على الجسم صنعها الله « من الجوهر الإلهى البسيط والجوهر الطبيعى المنقسم ومزاج من الاثنين » ؛ فكانت غلافاً مستديراً للعالم تحويه من كل جانب ، وتتحرك حركة دائرية وتحرك الباقى ، وتدرك المحسوس المنقسم والمعقول البسـيط ، وتنفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية ، وتملك أن تخالف قانون العقل فتصير شريرة حمقاء وتضطرب حركتها فتنزل النكبات بالعالم . وأما جسم العالم فلما شرع الله يركبه أخذ ناراً ليجعله مرئيًا ، وتراباً ليجعله ملموساً ، ووضع الماء والهواء فى الوسط[2] .

ب — غير أن هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء ، و إنما كان العالم فى الأصل « مادة رخوة » أى غير معينة ، غامضة لا تدرك فى ذاتها بل بالاستدلال ، كل ما نعقله عنها أنها موضوع التغير أو المكان والمحل الذى تحصل فيه الصور المعينة ، لأنه إذا كان الأصل معيناً وكانت له صورة ذاتية فليس يفهم التغير الذاتى . وعلى ذلك فليست العناصر مبادىء الأشياء لأنهـا معينة من جهة ، ولأنها من جهة أخرى تتحول بعضها إلى بعض ، فيدلنا هذا التحول على أنهـا صور مختلفة

---

(١) طبقاً لنظرية المثل ولأن كل صانع إنمـا يحتذى مثالا .

(٢) تيماوس ص ٢٧ (د) — ٣٧ (ج)

تتعاقب فى موضوع واحد غير معين فى ذاته . ألست ترى أن ما نسميه ماء إذا تكاثف صار تراباً وحجارة ، و إذا تخلخل صار هواء وريحاً ؛ وأن الهواء إذا اشتعل تحول ناراً ؛ وأن النار إذا تقاصت وانطفأت عادت هواء ؛ وأن الهواء إذا تكاثف صار سحاباً وضباباً ؛ وأن هذه إذا تكاثفت جرت ماء ؛ وهكذا دواليك ؟[(١)] . — هذه المادة الأولى كانت تتحرك حركات اتفاقية ، تلك الحركات الست التى قلنا أن الأشياء تتحرك بها اذا تركت وشأنها من غير نفس تدبرها . فاتحدت ذراتها على حسب تشابهها فى الشكل ، وألفت العناصر الأربعة : النار مؤلفة من ذرات هرمية أى ذات أربعة أوجه تشبه سن السهم ، لذلك كانت أسرع الأجسام وأنفذها — والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية أوجه أى من هرمين — والماء من ذرات ذات عشرين وجهاً — والتراب أثقل الأجسام من ذرات مكعبة . و بعد أن تنظمت المادة هذا النوع من التنظيم بتوزعها عناصر أربعة — وهو أقصى ما تستطيع أن تبلغ إليه بذاتها — ظلت العناصر مضطربة هوجاء « كما يكون الشيء وهو خلو من الإله » حتى عين الصانع لكل منها مكانه على ما ذكرنا ورتب حركته[(٢)] .

حـ — ثم فكر الصانع فيما عسى أن يزيد العالم شبهاً بنموذجه ، ولما كان النموذج حياً أبدياً فقد اجتهد أن يجعل العالم أبدياً ، لكن لا كأبدية النموذج فإنها ممتنعة على الكائن الحادث ، فعنى بصنع « صورة متحركة للأبدية الثابتة » فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداد ، وكانت الأيام والليالى والشهور والفصول ولم تكن من قبل . ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب ، فأخذ ناراً وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة

---

(١) تيماوس ص ٤٨ — ٥٧ .

(٢) تيماوس ص ٥٢ — ٥٧ .

مستديرة وجعل لكل منها نفساً تحركه وتدبره ، ولما كان مبدأ التدبير إلهيًا بالضرورة فقد صنع هـذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية ؛ إلا أنه جعل تركيبها أقل دقة من تركيب هذه فكانت أدنى منها مرتبة ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها (وكان أفلاطون قد ذهب إلى هذا الرأى فى المقالة العاشرة من الجمهورية) بل من خيرية الصانع تأبى عليه أن يعدم أحسن ما صنع[١] .

ى — ثم اتخذ منها أعواناً تصنع نفوس الأحياء المائتين ، و إنما مست الحاجة إلى هذه النفوس لتتحقق فى العالم جميع مراتب الوجود نازلة من أرفع الصور إلى أدناها وليكون العالم كلاًّ حقًّا ، و إنما وكل أمر صنعها إلى نفوس الكواكب لأن كل صانع يصنع ما يماثله ، والصانع الأول لا يصنع إلا نفوساً إلهية فلا يكون هناك التفاوت المطلوب أخذ إذن ما تخلف من الجوهرين الثانى والثالث وصنع مزيجاً قسمه على الكواكب وكلف آلهتها أن تنزله أجزاء فى أجسام مهيأة لقبوله وأن تضم إليه نفسين مائتين : احداهما انفعالية والأخرى غذائية . أما الانفعالية فغضبية وشهوانية تحس اللذة والألم والخوف والإقدام والشهوة والرجاء يضعونها فى أعلى الصـدر بين العنق والحجاب لكى لا تدنس النفس الخالدة المستقرة فى الرأس . وأما الغذائية فيضعونها فى أسفل الحجاب . فصنع الآلهة الرجل كاملا بقدر ما تسمح طبيعته . والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد ، بعد انحلال هذا المركب ، الى الكوكب الذى هبط منه و يقضى هناك حياة سعيدة شبيهة بحياة إله الكوكب . أما النفس الشريرة فتولد ثانية امرأة ، فإن أصرت على شقاوتها ولدت ثالثة حيواناً شبيهاً بخطيئتها وهكذا بحيث لا تخلص من آلامها ولا تعود إلى حالتها الأولى حتى تغلب العقل

---

(١) تيماوس ص ٣٧ — ٣٩ .

على الشهوة وتصعد السلم فترجع رجلا صالحاً . ودرجات هذا السلم المرأة فالطير فالدواب فالزحافات فالديدان فالأحياء المائية ، أوجدتها الخطيئة والجهالة نازلة بها نحو الأرض درجة فدرجة « وهكذا كان الأحياء فى ذلك الزمان ، واليوم أيضاً ، يتحول بعضهم إلى بعض بحسب ما يكسبون أو يخسرون من العقل [(١)] » . وأراد الآلهة أن يلطفوا أثر الحرارة والهواء فى الإنسان ، مع ضرورتهما له ، وأن يوفروا له الغذاء ، فمزجوا جوهراً مماثلاً لجوهر الإنسان بكيفيات أخرى ، وأوجدوا طائفة جديدة من الأحياء هى الأشجار والنباتات والبذور تحيا بنفس غذائية . وليست هذه النفس عاقلة ؛ ولكنها تحس اللذة والألم والشهوة فهى منفعلة وليست فاعلة ؛ إذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسما مثبتاً فى الأرض [(٢)] .

هـ — هذه خلاصة حديث تيماوس فى مواضعه الفلسفية ، وهذا الحديث مثال آخر لنزعة أفلاطون التوفيقية وملكته التنسيقية : فقد أخذ بالعقل الذى قال به أنكساغورس و بين عيب المذهب الآلى وأقام الغائية على أساس متين . ثم استبقى الآلية فى الكليات والجزئيات حتى فى الظواهر الحيوية كالاغتذاء وحركة الدم والتنفس والشيخوخة والموت [(٣)] ، وصور الأجسام جميعاً ، حية وغير حية ، مركبة من نفس العناصر متمشية على نفس القوانين لا يميزه فى ذلك من ديموقريطس إلا أن هذه الآلية خاضعة لتدبير الصانع يفرض عليها غاياته من خارج فتحققها هى بوسائلها الخاصة أى بحركة تلك المثلثات والأشكال الهندسية التى للعناصر . وأخذ أفلاطون صفات العالم عن الإيليين — وبالأخص عن أكسانوفان — فجعله واحداً كرويًّا متناهياً حيًّا عاقلاً ، ولكنه استبقاه

(١) تيماوس ص ٦٩ (ﺟ) — ٧١ (ا) و ٩٠ (هـ) و ٩١ (د) — ٩٢ (ﺟ) وأيضاً فيدون ص ٨٠ (هـ) — ٨٢ (ﺟ) .

(٢) تيماوس ص ٧٧

(٣) تيماوس ص ٧٧ — ٨٢ وغيرها .

حادثاً متغيراً ، وأضاف الثبات والضرورة للعالم المعقول . ونبذ رأى الطبيعيين فى الأجرام السماوية وانحاز إلى العقيدة القديمة « كل ما هو سماوى فهو إلهى » وأقامها على افتقار الحركة الدائرية لمحرك عاقل : فوفر بها حلقات فى سلسلة الموجودات الروحية وأمكنة لخلود النفوس الإنسانية . وأخذ التناسخ عن الفيثاغوريين ، ومع أنه أضاف الإحساس للنبات فقد قصر التناسخ على الحيوان ، وكانوا يمدونه إلى جميع الأحياء ، وبنى عليه فكرته الغريبة فى التطور النازل من الرجل إلى المرأة الى أدنى أنواع الحيوان تبعاً للخطيئة ونقص العقل ، فكان أميناً لمبدئه « إن النقص تضاؤل الكمال » .

و — يبقى مسألتان . الواحدة : ما معنى حدوث العالم فى القصة ؟ والأخرى : ما هى بالضبط فكرة الله عند أفلاطون بعد ما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة الآلهة ؟ أما عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف فى الفلسفة اليونانية ، حتى لقد قال أرسطو : « إن الأقدمين جميعاً ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم ، أما هو فقد جعله حادثاً إذ قال إنه وجد مع السماء وإن السماء حادثة »(١) . وقد مر بنا ذلك ورأيناه يضع دوراً خاضعاً للآلية البحتة قبل تدخل الصانع ، فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث فى الزمان من حيث الصورة . وإذا اعتبرنا قوله : إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وإنها مصنوعة ، لزم أن جسم العالم مصنوع أيضاً ، وأن العالم حادث مادة وصورة ، فأخذنا عبارته « العالم ولد وبدأ من طرف أول » بحرفيتها . على أن تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الأتباع قد عارضوا أرسطو فى إجرائه الكلام على ظاهره ، وقالوا : إن « تيماوس » قصة وإن للقصة عند أفلاطون حكماً غير حكم الحوار والخطاب ، وإن الغرض من تصويره العالم مبتدئاً فى الزمان ، ومن قوله « قبل

---

(١) السماع الطبيعى م ٨ ف ١ ص ٢٥١ ع ب س ١٤ — ١٩ .

وبعد » سهولة الشرح فقط . والحق أن فكرتى حدوث العالم والإبداع من لا شىء لم تكونا معروفتين لليونان ، ولا يوجد فى كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال ، ولكنها جميعاً ناطقة بأن النظام من الله ، وهذا كاف لإقامة المذهب الروحى .

ز — ولكن ما الله عند أفلاطون ؟ فقد قيل من ناحية : إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية يجيز القول أن ليس الصانع شخصاً قائماً بذاته ، ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعاية فى المادة . والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد فى « القوانين » وهى ليست قصة . وقيل من ناحية أخرى إن كل شىء عند أفلاطون إله أو إلهى : المثل ومثال الخير ومثال الجمال ، والصانع والنموذج الحى بالذات ، والنفس العالمية والجزء الناطق من النفس الإنسانية . وآلهة الكواكب ، وآلهة الأولمب والجن[1] ، فأين الله بين هؤلاء ؟ وكيف وحدنا الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ، ولم يقرب أفلاطون بينهم ، بل تركهم متفرقين ؟ مفتاح الجواب ما أشرنا إليه من اشتراك لفظ الله والإلهى فى لغته ، وهو يقصد « مبدأ التدبير » متمايزاً من المادة كل التمايز ، فحيثما وجد التدبير والنظام وجد العقل ووجدت الألوهية أى الروحية ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود ، فالنفس الكلية وآلهة الكواكب (وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولوجيا إلا تسامحاً وبشىء من التهكم ظاهر) مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم ، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط . أما الصانع والخير والجمال والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء ، فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة كل فى قمة نوع أو « مقولة » : الصانع الفاعل الأول ، والخير غاية العقل القصوى ، والجمال المطمح الأسمى للإرادة ، والنموذج أول المثل وحاويها جميعاً . وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض : الصانع

(١) الجن عنده وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير .

خيّر ومثال الخير مصدر المثل والنموذج محلها ، وكلهم جميل وكلهم أجمل الموجودات . فالله الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل فى المادة « على نحو يصعب وصفه » ؛ وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى ، وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تحب وتطلب . هم صفات لواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات ، وكان همه موجهاً لوضع المذهب الروحى ضد الطبيعيين والسوفسطائيين ولم يكن لمسألة التوحيد فى أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد ، فلما أحل الأعداد محل المثل فى دروسه الأخيرة عبر عن الله بالواحد « الواحد بالذات » .

٣٦ — النفس الإنسانية :

ا — رأينا نظرية المثل تتضمن القول بالنفس موجودة قبل اتصالها بالبدن من حيث أن هذه المثل ليست متحققة فى التجربة بما هى مثل ولا مكتسبة بالحواس فلا بد من قوة روحية تعقلها أو بالأحرى تذكرها بعد أن عقلتها فى عالم يماثلها . ورأينا تفسير الحركة يرجع إلى مبدإ غير مادى يتحرك بذاته ويحرك المادة ، وهذا التفسير ينطبق على العالم بالإجمال وعلى كل جسم بالخصوص وإذن فللإنسان نفس . قد يقول قائل : ما النفس الا توافق العناصر المؤلفة للبدن وليس لها وجود ذاتى وإنما هى كالنغم بالإضافة إلى الآلة والأوتار [1] . ولكن التوافق والنغم نتيجة والنتيجة لا تباين المقدمات والنفس تدبر البدن وتتحكم فى الأعضاء وتقاوم البدن بالإرادة متى كانت حكيمة ولم يكن ذلك ليتأتى لو كانت النفس نتيجة تناسق عناصره وطبائعه فليست نغماً ولكنها الموسيقى الخفى الذى يحدث النغم [2] وعلى ذلك فالنفس حقيقة لا ريب فيها يدل على وجودها تذكر المثل وحركة الجسم وتدبيره بمقتضى الحكمة .

---

(١) فيدون ص ٨٥ — ٨٦ . وانظر ما ذكرناه فى عدد ١٣ (ج) .
(٢) فيدون ص ٩٢ — ٩٥ .

ب — على أن رأى أفلاطون فى ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يخلو من التردد والغموض . ففى المحاورة الواحدة (فيدون) يحد النفس تارة بأنها فكر خالص وطوراً بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم دون أن يبين ارتباط هاتين الخاصتين ولا أيتهما الأساسية . كذلك الحال فى علاقة النفس بالجسم فتارة يعتبرهما متمايزين تمام التمايز فيقول إن الإنسان النفس و إن الجسم آلة ، وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة فيذهب إلى أن الجسم يشغلها عن فعلها الذاتى (الفكر) و يجلب لها الهم بحاجاته وآلامه وأنها هى تقهره وتعمل على الخلاص منه[١] دون أن يبين ماهية هذا التفاعل ، بل هو يذهب بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم[٢] وقيام الشعور والإدراك فى النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين — وفى الجمهورية يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة : الإدراك والغضب والشهوة و يسأل : هل يفعل الإنسان بمبادئ ثلاثة مختلفة أم أن مبدأ واحداً بعينه هو الذى يدرك و يغضب و يحس لذات الجسم ؟ فيقرر أن المبادئ عدة لأن شيئاً ما لا يحدث ولا يقبل فعلين متضادين فى وقت واحد ومن جهة واحدة ، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتمييز أجزاء فيه فيجب أن نميز فى النفس جزءاً ناطقاً وجزءاً غير ناطق لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهى عنه . ولنفس السبب يجب أن نميز فى الجزء غير النطق بين قوتين هما الغضب والشهوة : الغضب متوسط بين الشهوة والعقل ينحاز تارة إلى هذا وطوراً إلى تلك ، ولكنه يثور بالطبع للعدالة ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم إذا اعتقدنا أنه على حق ، لذلك كثيراً ما يناصر الغضب العقل على الشهوة

(١) فيدون ص ٦٤ — ٦٦ .

(٢) تيماوس ص ٨٢ — ٨٩ .

ويعينه على تحقيق الحكمة فى ما هو خاو من العقل والحكمة [١] . وهـذا كلام لاغبار عليه إذا أريد به تمييز قوى ثلاث فى النفس الواحدة ، ولكننا رأينا أفلاطون فى « تيماوس » يضع فى الإنسان ثلاث نفوس ويعين لكل منها محلاً فى الجسم فيزيد الى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث . وبينا هو فى « فيدروس » يشبه النفس فى حياتها السماوية الأولى بمركبة مجنحة الحوذى فيهـا العقل والجوادان الإرادة والشهوة [٢] إذا بكلامـه فى « تيماوس » يشعر أن الغضبية والشهوانية صنعهما الآلهة للحياة الأرضية والوظائف البدنية .

حـ — وقد اختص أفلاطون مسألة الخلود بقسط كبير من عنايته . ذكرها فى جميع كتبه وخصص لهـا « فيدون » وكان يحس إحساساً قويا بخطورتها ووجوب بحثها . ونحن نجد فى « فيدون » ثلاثة أدلة على خلود النفس : يبدأ أفلاطون بأسهلها تناولاً وهو التناسخ وتداول الأجيال البشرية ، تلك العقيدة القديمة الأرفية الفيثاغورية ، فيقول : إذا كان صحيحاً أن النفس التى تولد فى هذه الدنيا تأتى من عالم آخر كانت قد ذهبت إليه بعد موت سابق وأن الأحياء يبعثون من الأموات ، ينتج لنا أن النفس لا تموت بموت الجسم . — ولكن هذا تسليم برأى متواتر لا تدليل ، لذلك يحاول ربط هـذا الرأى بقضية كبرى واستخراجه منها نتيجة لازمة فيقول : إذا نظرنا فى التغير بالإجمـال — وهو قانون العالم المحسوس — وجدناه تبادلاً دائراً بين الأضـداد يتولد الأكبر من الأصغر والأحسن من الأسوإ وبالعكس ، فتصح لدينا العقيدة القديمة بأن الحياة تبعث من الموت ، ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الأشياء قد انتهت إلى السكون المطلق وإذن فقد كانت النفس قبل الولادة وستبقى بعد الموت . ويتأيد هذا الدليل من

---

(١) الجمهورية م ٤ ص ٤٣٦ — ٤٤٠ .
(٢) ص ٢٤٦ .

ناحية أخرى : ذلك أن هناك ضدين هما العلم والجهل ، و بعثا من نوع آخرهو تذكر المثل بعد نسيانها ، فإذا كانت النفس قد عرفت المثل قبل هبوطها إلى الأرض فليس ما يمنع بقاءها بعد الموت [١] . — والدليل الثانى يدور على تعقل المثل : فإن هذه بسيطة ومن ثمت فهى ثابتة إذ أن المركب هو الذى ينحل إلى بسائطه و يتحول ، أما البسيط فلا يجوز عليه تحول أو انحلال ، فلا بد أن تكون النفس التى تعقل المثل شبيهة بها على حسب القول القديم « الشبيه يدرك الشبيه » وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة [٢] . « و يسكت سقراط و يسكت الجميع و بعد هنيهة يقول سيمياس : إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جدا فى هذه الحياة ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل فيجب إما الاستيثاق من الحق و إما — إن امتنع ذلك — استكشاف الدليل الأقوى والتذرع به فى اجتياز الحياة كما يخاطر المرء يقطع البحر على لوح خشب ، ما دام لا سبيل لنا إلى مركب أمتن وآمن أعنى إلى وحى إلهى » (ص ٨٥) . و يقول قابس : إن كل ما يلزم من الدليل الأول بفروعه الثلاثة هو أن النفس كانت قبل الولادة ، ومن الثانى أنها شبيهة بالمثل ، فمن هذين الوجهين لا تتنافى خصائصها مع البقاء ، أما البقاء نفسه فلم يقم الدليل عليه إذ من يدرينا ؟ لعل النفس تفنى بتلاشى قوتها بعد أن تكون تقمصت أجساماً عدة [٣] . هنا يلجأ أفلاطون إلى نظريته فى المشاركة و يقدم دليلاً ثالثاً فيقول : لما كانت النفس حياة فهى مشاركة فى الحياة بالذات ومنافية للموت بالطبع ، وليست تقبل الماهية ما هو ضد لها

---

(١) ص ٧٠ — ٧٧ .

(٢) ص ٧٨ — ٨٤ . وهذا الدليل وارد فى الجمهورية بفرعين : النفس بسيطة لا تنحل بانحلال الجسم — النفس تعقل المثل الدائمة فهى دائمة مثلها (م ١٠ ص ٦٠٨ وما بعدها) .

(٣) ص ٨٦ — ٨٨ .

فالنفس لا تقبل الموت [١] . — فيقتنع قابس ويعلن سيمياس أنه مقتنع أيضاً إلا أن شعوره المزدوج بعظم المسألة وبالضعف البشرى يضطره لبعض التحفظ بإزاء هذه الأدلة على وجاهتها ، فيسلم له سقراط بحقه فى هذا التحفظ ويزيد قائلاً : بل إن المقدمات أنفسها مفتقرة لبحث أوكد [٢] .

ء — وإذا رحنا نحن نقوّم أدلته ونمتحن مقدماتها كما يريد وجدنا الأول يسلم بالدور تسليماً ، فلا يحاول دعمه حتى يقع فى غلط هو أشبه بالمغالطة حين يدعى أن الضد يخرج من الضد وكلامه يدل فقط على أن الضد لا ينقلب إلى ضده حتى يتلاشى أولاً كالحار والبارد أو يكسب أو يخسر شيئاً كالصغير يصير كبيراً وبالعكس . أما التذكر فليس التفسير الوحيد لتعقل الكليات فقد تجردها من الجزئيات على مذهب أرسطو . وأما أن النفس حياة وحركة فلا يدل قطعاً على بقاء النفوس إلا إذا صح أن الحركة والحياة لها بذاتها أو أن مشاركتها فى الحياة بالذات لا يجوز أن تكون مؤقتة كسائر المشاركات أو أن بقاء العالم قضية ضرورية . يبقى تعقل المثل وهو الدليل الأقوى فيما نرى فإنه ينظر للنفس فى ذاتها لا بالإضافة للجسم وللطبيعة ويراها روحية تدرك الروحيات وتتوق إليها وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير وأن حياتها الخاصة لا تتحقق تماماً إلا بخلاصها من المادة فى عالم روحى مثلها : وهذا لب عقيدة أفلاطون وماعداه محاولة لتوكيدها ، وسواء أفلحت هذه المحاولة أم أخفقت فالعقيدة ثابتة « يدافع عنها بشدة » [٣] هى ثابتة من مذهبه بأكمله إذ يستحيل

(١) ص ١٠٥ — ١٠٧ . وفى « القوانين » (م ١٠ ص ٨٩٥ — ٨٩٦) يعرض دليلا مستمداً من تعريف النفس بأنها مبدأ متحرك بذاته محرك للجسم فيقول من ناحية : إن ما يتحرك بذاته فهو خالد من حيث أنه لا يوجد فيه ولا فى غيره ما يقف حركته — ومن ناحية أخرى : النفوس علة الحركات الطبيعية فهى باقية إذ لو كانت تنتهى لانتهت الطبيعة أيضاً — فنعود إلى الدليل الأول فى « فيدون » . — وفى « فيدروس » ص ٢٤٥ كلام قريب من هذا .

(٢) ص ١٠٧ (ا ب) .

(٣) « فيدون » ص ٦٣ (جـ) .

على من اقتنع بالعقل والروح والفضيلة أن يصدق بفناء النفس وغلبة المادة و بطلان الحياة الإنسانية . وكيف لا نعجب بهذا الرجاء وهذا الشوق إلى السماء وهـذا الأسف الرائع لأن وحياً إلهيًّا لم ينزل ليُحيل الرجاء الجميل يقيناً وطيداً ؟ نقطة واحدة تشوب هذا المذهب : هى التناسخ ، وقد كان فى وسع أفلاطون أن يمحوها وهو القائل « إن النفس الحيوانية التى لم تدرك الحقيقة قط لا تستطيع أن تقوم فى جسد إنسانى »[1] فكيف تقوم نفس إنسانية فى جسم حيوانى ؟ نحن نعلم أن التناسخ ركن من أركان مذهبه (٣٤ ، ١ — ٣٦ ، ج) ولكن كان فى وسعه أن يضع نفساً للمرأة ونفوساً حيوانية مترتبة بترتب الأنواع (كما وضع نفساً نباتية) وأن يحصر التناسخ فى دائرة النوع . الخيال هو الذى طغى هنا على المنطق ، و يغتفر لأفلاطون أنه كان يصدر عن وجوب التكافؤ بين العمل والجزاء و إيمانه بالعدالة الإلهية .

(١) فيدروس ص ٢٤٩ (ب ج) .

الفصل الرابع

الأخلاق

٣٧ — القانون الخلقي والطبيعة :

ا — لما كان أفلاطون قد ميز بين العقل والحس والنفس والجسم ، فقد ميز في الأخلاق بين اللذة والألم من جهة والفضيلة والرذيلة من جهة أخرى . وكما أنه حارب الحسيين في المعرفة والآليين في الطبيعة ، فقد أعلن الحرب على السوفسطائيين وتلاميذهم القائلين باللذة . عرض نظريتهم في أقوى صورها وأبعد نتائجها ثم فندها تفنيداً [١] . قالوا إن القانون الخلقي الذي يخشاه الناس إنما هو من وضع الناس كالقانون المدني لا من وضع الطبيعة ، بل إن الطبيعة تعارضه وتأباه : فبحسب الطبيعة الأمر الأقبح هو الأخسر ، والأخسر تحمل الظلم ، وبحسب القانون ارتكاب الظلم هو الأخسر الأقبح . ولقد نشأ هذا التباين من أن القانون سنه الضعفاء والسواد الأعظم بالإضافة إلى مصلحتهم الخاصة ، فقصدوا إلى تخويف الأقوياء وصدهم عن التفوق عليهم ، وذهبوا إلى أن الظلم يقوم بالذات في إرادة التسامي على الآخرين . ولكن الطبيعة تقدم الدليل على أن العدالة الصحيحة تقضي بأن يتفوق الأحسن الأقدر ، فترينا أن هذا هو الواقع في كل موطن : في الحيوان والإنسان ، في الأسر والمدن ، وأن علامة العدالة سيادة القوي على الضعيف وإذعان الضعيف لهذه السيادة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى الكل يطلب السعادة ، فكيف يستطيع أن يعيش سعيداً من يخضع لأي

---

(١) انظر في « غورغياس » القسم الثالث بأكمله ، وفي « الجمهورية » م ١ و ٢ و ٩ .

شيء كان قانوناً أم إنساناً ؟ ألا أن العدالة والفضيلة والسعادة على حسب الطبيعة أن يتعهد الإنسان فى نفسه أقوى الشهوات ثم يستخدم ذكاءه وشجاعته لإرضائها مهما تبلغ من قوة، مع تظاهره بالصلاح لإسكات العامة والانتفاع بحسن الصيت، ولا يتسنى هذا لغير الرجل القوى، لذلك ترى العامة تعنف الذين تعجز عن مجاراتهم لتخفى بهذا التعنيف ضعفها وخجلها من هـذا الضعف، وتعلن أن الإسراف عيب محاولة أن تستعبد من ميزته الطبيعة من الرجال. وتشيد بالعفة لقصورها عن إرضاء شهواتها الإرضاء التام، وبالعدالة لجبنها وقعودها عن عظائم الأمور، ولو صح ما تقول من أن السعادة فى الخلو من الحاجات والرغائب لوجب أن ندعو الأحجار والأموات سعداء.

ب — هذى دعاوى السوفسطائيين، فلنسألهم أولاً : أليس يتفق مع الطبيعة أن الكثرة أقدر من الفرد ؟ فإن كانت الكثرة هى التى فرضت القانون فهى الأحسن من حيث أنها الأقدر وقوانينها حسنة حسب الطبيعة لأنها قوانين الأقدر. وإن كانت ترى أن العدالة تقوم بالمساواة وأن الظلم أقبح من الانظلام فرأيها مطابق للطبيعة وإذن فلا تعارض بين الطبيعة والقانون. — ولنسألهم ثانياً : من هو الأحسن الأقدر الذى يمدحون به ؟ وهل هاتان الصفتان متلازمتان أم يمكن أن يكون إنسان حسناً ضعيفاً معاً، قوياً رديئاً معاً ؟ مهما تقلب المسألة فلا محيص من التسليم بأن الأحسن هو الأحكم فى عمله، أياً كان هذا العمل، وأن الحكيم بالإجمال هو الملتزم جادة القصد والاعتدال، والحكيم فى السياسة على الخصوص هو الذى يحقق فى نفسه هـذا الاعتدال ويضبط شهواته قبل أن يحكم الآخرين وإلا ساءت حاله وحالهم جميعاً. ولنتصور رجلهم الأقوى الذى يقيمونه مثلاً أعلى وقد بلغ إلى قمة السلطان فصار طاغية لا يردعه رادع من ضميره ولا من الناس ولا تشتهى نفسه شيئاً حتى تنال من اللذات أصنافاً — هل هو سعيد ؟

كلا ، بل إن حياته مخيفة تعسة فإن جزء النفس الذى تقوم فيه الشهوة لا يعرف القصد ولكنه يميل بالطبع إلى الإسراف ، ولما كان الاشتهاء ألماً من الحرمان كان إنماء الشهوات لأجل إرضائها عبارة عن تعهد آلام فى النفس لا تهدأ ، وكانت حياة الشهوة موتاً متكرراً ، مثلها مثل الدن المثقوب تصب فيه فلا يمتلىء ، أو مثل الأجرب لا يفتأ يحس حاجته لحك جلده فيحك بقوة فتزيد حاجته ويقضى حياته فى هذا العذاب ، أو مثل مدينة رعاعها هائجة مائجة ، أو مثل مسخ متعدد الرؤوس ، وسبع جائع تمزقه الشهوات وتتغذى بلحمه ودمه وهو لا يملك فكاكاً بعد أن ارتمى بين أيديها عبداً وضحية . هذا المخلوق لا يمكن أن يحبه الناس ولا ترضى الآلهة عنه ، بل لا تمكن معاشرته فلا يذوق لذة الصداقة ، فهو شقى للغاية ، والدولة التى يحكمها أشقى الدول .

حـ — فلا تقل إن السعادة تقوم فى الشهوة القوية وفى اللذة بالإطلاق ، ولكن قل إن الإنسان أسعد فى النظام منه فى الإسراف . ولو اتبعنا حساب أصحاب اللذة بشرط أن نضبط الحساب لوجدنا أن الحياة الفاضلة هى أيضاً ألذ حياة ، تمتاز بخفة الانفعال وضعف اللذة والألم ولكن اللذة فيها أغلب وأدوم فى حين أن الألم أغلب وأدوم فى حياة الرذيلة . فالقائلون باللذة لا يقدرون مرمى قولهم ولا يدرون ما يريدون : يطلبون السعادة وفق الطبيعة ، فتنكل بهم الطبيعة شر تنكيل ، وتؤيد القانون الذى يسخرون منه . وما ذلك إلا لأن القانون مستخرج من الطبيعة مفهومة على حقيقتها ، وهى تضطر الناظر فى السيرة الإنسانية أن يعدل عن اللذة إلى المنفعة ، وأن يحكم على الأولى بالثانية ، فيقر أن من اللذات ما هو حسن أى نافع ، وما هو ردىء أى ضار ، وأن من الآلام ما هو حسن نافع كتعاطى الدواء وتحمل العلاج ، وما هو ردىء ضار . وأن اللذات والآلام الحسنة هى التى تطلب ، واللذات والآلام الرديئة هى التى تجتنب ، وأن

النافع ما يجلب الخير ، والضار ما يجلب الشر ، والمنفعة التي توسم بالخير هي التي تكمل الشيء وفق حقيقة هـذا الشيء ، والضرر الذي يوسم بالشر هو الذي ينتقص الشيء أو يقضي عليه ، فان كل شيء إنما يقوم بالنظام والتناسب فإذا اختل النظام فقد الشيء قيمته وفضيلته . إن الذين نسميهم أخياراً وأشراراً يحسون اللذة والألم على السواء فليس الأخيار أخياراً باللذة بل بالخير ، وليس الأشرار أشراراً بالألم بل بالشر . وكما أن الكيفية التي تحدث في الجسم عن النظام والتناسب تدعى الصحة والقوة ، فإن النظام والتناسب في النفس يسميان القانون والفضيلة .

٣٨ — الفضيلة :

ا — الفضائل ثلاث تدبر قوى النفس الثلاث : الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق — والعفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حرًّا — ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم . والحكمة أولى الفضائل ومبدؤها فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها وانقادت لها الغضبية ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتتشرفان بخدمتها لما خرجتا من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة إذ « ما الهرب من لذة لنيل لذة أعظم سوى عفة مصدرها الشره ، وما خوض الخطر لاجتناب خطر آخر سوى شجاعة مصدرها الخوف . ليست الفضيلة هذه الحسبة النفعية التي تستبدل لذات بلذات وأحزاناً بأحزان ومخاوف بمخاوف كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى فإن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة ، بها نشتري كل شيء ونحصل على كل الفضائل ، أما الفضيلة الخالية من الحكمة

والناشئة عن التوفيق بين الشهوات فهى فضيلة عبدة »[١] . فالفضيلة إذن من جنس العقل والنفس ولا يسوغ أن نذكرها إلا بالإضافة إليهما ، والحياة الفاضلة لا تستمد قيمتها من لذتها أو منفعتها بل من هذه الاضافة ، ويستحيل على من ينكر النفس والعقل أن يبلغ إلى معنى الفضيلة .

ب — وإذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس لخضعت الشهوانية للغضبية والغضبية للعقل تحقق فى النفس النظام والتناسب . ويسمى أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة باعتبار أن العدالة بوجه عام اعطاء كل شيء حقه . فليست العدالة عنده فضيلة خاصة ولكنها حال الصلاح والبر الناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة . أما العدالة الاجتماعية فهى تحقيق مثل هذا النظام فى علاقات الأفراد ، فإن الرجل الصالح فى نفسه صالح بالضرورة فى معاملاته والعكس بالعكس ، بل إن العدالة تستتبع الإحسان تامًّا شاملاً ، فلا نحدها بأنها الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء ، لأن الإساءة إساءة للنفس أولاً ، فالذى يقابل الشر بالشر يفقد عدالته ويزيد الشرير شرًّا فتنتج هذه العدالة المزعومة ضدها من الناحيتين وهذا خلف . استمع إلى سقراط يتحدى السوفسطائيين ويقلب آيتهم رأساً على عقب حيث يقول : « أنا لا أبتغى ارتكاب الظلم ولا تحمله ولكن إذا وجب الاختيار فأنا أختار الثانى » ويقول : « أنا أنكر أن يكون منتهى العار أن أصفع ظلماً أو أن تقطع أعضائى أو أن أساب مالى ، وأدعى أن العار يلحق المعتدى وأن الظلم أقبح وأخسر لصاحبه منه لضحيته »[٢] .

حـ — وتستتبع العدالة السعادة مهما يكن من حال الجسم وشؤون هذه الحياة ، لأن العدالة خير النفس والنفس أسمى وأبقى من الدنيويات جميعاً ، فقد تنزل

---

(١) « فيدون » ص ٦٨ — ٦٩ باختصار .

(٢) « غورغياس » ص ٥٠٦ — ٥٠٨ وغيرها .

بالعادل المصائب ويتهم كذباً ويجلد ويعذب ويوثق بالأغلال وتكوى عيناه ويعلق على صليب وهو سعيد بعدالته ؛ أما الطاغية الذى ينكل بالناس وأما السياسى الذى يوقع بخصومه فكلاهما شقى حقيق بالرثاء لأن الظلم أعظم الشرور . وليست المسألة بيننا وبين السوفسطائيين إن كان الظالم منتصراً دائماً أم غير منتصر ولكن إن كان سعيداً أم شقيًّا ، وقد أوردنا لها حلاًّ أولاً لما خاطبناهم بلغتهم وجادلناهم من وجهتهم فبينا أنه تعس معذب فى جسمه وشعوره ، والآن وقد عرفنا النفس والفضيلة نستطيع أن نسلم لهم جدلاً بأنه موفق هانىء فى ظلمه ونؤكد مع ذلك أنه شقى غاية الشقاء لأنه ظالم ، وأن العادل سعيد لأنه عادل ، بل نتحداهم مرة أخرى ونذهب إلى أن الظالم أشقى إن لم يكفر عن آثامه . ومعنى التكفير تحمل القصاص العادل ، وكل ما هو عادل فهو جميل فتحمل القصاص جميل ، وهو خير يستقيم به النظام وتخلص به النفس من شرها الذى هو أعظم الشرور لأنه شر النفس . وكما أن علاج الطبيب مفيد ولو لم يكن مستحبًّا وأن السعادة الكبرى للجسم أن لا يمرض أبداً ويليها أن يشفيه الطب إذا مرض ، فإن أسعد الناس البرىء من الشر ويليه الذى يشفى من شره . أما الذى يحتفظ بشره فأشقى الناس لا يدرى أن مصاحبة الجسم المريض لا تعد شيئاً مذكوراً بالقياس إلى مصاحبة النفس المريضة . وكما أن المريض يسعى إلى الطبيب ويتحمل الكى والشق ، كذلك يجب على الخاطىء أن يسعى إلى القاضى بنفسه فيعترف بخطيئته ولا يكتمها فى صدره ، ويطلب العقاب ولا يتهرب منه ، فإن استحق الجلد قدم جسمه للسوط أو استحق الغرامة أداها أو النفى رحل عن وطنه أو الموت تجرعه ، فإن التكفير أفضل الخيرات بعد البر . — « هذى حقائق قائمة على أدلة من حديد وماس » من يعلمها بأدلتها ومراميها يأتِ الخير حتماً من حيث أن الإنسان يطلب الخير بالضرورة ويستحيل عليه أن يؤثر الشر مع علمه بالخير علماً صحيحاً . أما الذى

يعلم الخير و يأتى الشر فعلمه ناقص وحقيقته أنه « ظن » قلق عار من الأصول والنتائج لا يقوى على إغراء اللذة والمنفعة [١] فالفضيلة علم والفاضل هو الحاصل على العلم بالخير يعرف ما يجب أن يفعل فى كل حالة لأن نظره شاخص دائما الى الخير المطلق ، فالفاضل دليل يجب الاسترشاد بفكره كما يسترشد بالقيثارى لتعلم العزف على القيثارة . أما الرذيلة فجهل بالخير الحقيقى واغترار بالخير الزائف [٢].

٣٩ — الأخلاق والجدل الصاعد :

ا — كل هذا الحوار وكل هذا الجهد فى إقامة الأخلاق اضطر إليهما أفلاطون لمحاربة جهل السوفسطائيين . ولكنه سلك طريقاً آخر معبداً هيناً هو طريق الجدل : فإن للإرادة جدلها كما أن للعقل جدله . طريقان متوازيان يقطعان نفس المراحل و يتقابلان عند نفس الغاية فى اللانهاية . . . غاية تتلاشى دونها الغايات وتسقط الاعتراضات وتستقر عندها النفس فى غبطة ليس بعدها غبطة . فلنسر إذن وراء أفلاطون نر أن الحياة الحكمية هى المطلب الحقيقى للنفس ، وأن الجهل هو علة الإعراض عنها والامتناع عليها . ذلك أنا إذا تأملنا النفس وجدنا فيها قوة عظمى تحركها أبداً هى الحب . والحب اشتهاء صادر عن الحرمان ، إذ ما من أحد يشتهى ما هو حاصل له . هو قلق دائم وشوق إلى الخير أى إلى ما شأنه أن يعوض من الحرمان وجوداً فيملأ فراغ النفس . فالحب مبدؤه الخير وغايته الخير هو وجود ناقص ووسط متحرك من الحرمان إلى الوجود الذى لا يفنى ، هو اشتهاء الحصول على الخير حصولاً دائماً ، هو جهد الكائن الفانى فى سبيل الخلود ، فإن اشتهاء الخلود متحد باشتهاء الخير وليس يعقل أن يطلب الخير إلى أجل .

---

(١) بهذا التمييز بين العلم والظن أراد أفلاطون أن يصحح موقف سقراط (٢٦ جـ)
(٢) « غورغياس » والجمهورية م ١ و ٢ فى مواضع مختلفة .

ب — ويتجه الحب أول ما يتجه إلى جمال الأجسام والأشكال . عند هذا الجمال يقف الأكثرون ظانين أنه الغاية ، ولكن النفس الحكيمة تدرك أنه زائف زائل لا يبرد شوقها ولا ينضب معين حبها ، فتجاوز هذا الوهم ، وتدرك أن الجمال المتحقق فى جسم هو أخ للجمال المتحقق فى سائر الأجسام ، وأن الجمالات الجسمية أشباه بعيدة لجمال واحد بعينه يحويها فى وحدته هو مثال الجمال المحسوس فتخلص النفس من التعلق بواحد وتمد إعجابها ومحبتها إلى الجمال الحسى أينما تألق لعينيها . ثم تدرك أن ما تحب فى الأجسام إنما هى صفاتها ، وأن هذه الصفات فائضة عليها من النفس مصدر حياتها ، فترتفع من المعلول إلى العلة وتنفذ إلى النفس ، تنفذ إليها مهما كان غلافها دمياً لعلمها أن النفس جميلة فى ذاتها فتتعلق بها . ثم تعلم أن النفوس مشتركة فى جمال واحد هو الجمال المعنوى ، فتصعد من جمال النفوس إلى جمال الفنون ، فإلى جمال العلوم النظرية ، ولا تزال تصعد من علم إلى علم حتى تبلغ إلى الجمال كله ، فتقف متأملة وتتهيأ بهذا التأمل إلى مشاهدة الجمال المطلق غير المخلوق وغير الفانى ، لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بحال ، الجمال بالذات الذى يحب لذاته ، من يشاهده يتعلق به ويخلد فيه . إن ما يعطى قيمة لهذه الحياة إنما هى مشاهدة الجمال السرمدى نقيًّا لا تشوبه شائبة ، بسيطاً لا تغطيه أشكال وألوان مصيرها إلى الفناء . — هذى مراحل الحب يقطعها فى البحث عن ضالته وشفاء لغليله فهو واسطة ومساعد يحفز النفس إلى الكمال ، ويهيج فيها الذكرى القديمة : ذكرى المثل والحياة السماوية الأولى ، ذكرى الفردوس المفقود تحن إليه بكل جوارحها . فالمحب الحقيقى الكامل (الأفلاطونى) هو الفيلسوف يزدرى الجمال الزائل الذى يملأ النفس جنوناً ليتعلق بالجمال الدائم[1] .

حـ — انظر الآن إلى أفلاطون يصور هذا المحب الكامل والحكيم العادل

---

(١) « المأدبة » ص ٢٠١ (هـ) — ٢١٢ (حـ) .

رجلاً حيًا يشعر و يعقل و يتكلم : هذا الرجل هو سقراط فى سجنه وقد دنا أجله . ليس يكفى القول فى وصف حاله أنه لا يخشى الموت أو أنه ينتظره بشجاعة فهو مغتبط به أشد اغتباط . هو يعلم أننا ملك الآلهة وأن الانتحار انتقاض على إرادتهم ، ولكنه يرحب بالموت يأتى على يد غيره ، لأن الفيلسوف يحس الشوق إلى الإلهيات ، و يحس ثقل الجسم يعوقه عن اللحاق بها ، فالموت خلاص النفس و بداية حياة جديدة مع الآلهة . والفيلسوف الحق يجتهد ساعة فساعة أن يعيش فى هذه الدنيا العيشة الروحية التى يشتهيها ، وأن يتعجل الحياة الأخرى بممارسة العفة بمعناها الأسمى ، وهو الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم والمران على الموت ، فيبلى جسمه و يصفيه من المادة بقدر الاستطاعة ، لأنه يعلم أن سعادته فى التشبه بالله ![1] .

---

(١) « فيدون » ص ٦١ (ج) — ٦٨ (ج) . وقد رسم أفلاطون فى « فيلابوس » (وهى متأخرة عن المحاورات التى ذكرناها فى هذا الفصل) صورة لحياة « معتدلة » يقول بعض مؤرخى الفلسفة : إنه ترفق فيها وعرف للذة حقها ، فنسخ بهذه الصورة تلك الحياة « العلوية » التى وصفناها . وعندنا أن هذا التعارض ظاهر يرفع باعتبار الحياة العلوية مثلا أعلى يطمح إليه ويهتدى به إلى أن يتحقق ، واعتبار الحياة المعتدلة ضرورة راهنة خاضعة لأختها . فان اللذة فى « فيلابوس » مأخوذة بمعنى واسع يشمل الاغتباط بالحكمة وبالفضيلة ، أما اللذة الحسية فموصوفة بأنها خداعة تمنى النفس بأكثر مما تعطيها ، من يجرى وراءها يحيى حياة كئيبة ، وليست اللذة شيئاً معيناً ، ولكنها حركة فى النفس تتعين بموضوعها ، فان كان الموضوع خيراً يكمل النفس كانت هى خيراً ، ولكنها خير بالاضافة وأدنى الخيرات جميعاً . لذلك يؤلف أفلاطون مزاج الحياة المعتدلة أولا من كل ما هو حكمة : الجدل فالعلوم فالفنون فالظنون الصادقة فى الحياة العملية . وثانياً من اللذات التى تصاحب الفضيلة . فهو باق على عهده أمين لنظرية المثل ، أراد أن يرضى نزوعه إلى التوفيق وتأليف الأمزجة ولم يغير شيئاً من مذهبه ، والتشبه بالله ما يزال الغاية فى « القوانين » ، يؤكدها بكل قوة (ص ٧١٦) .

الفصل الخامس

السياسة

٤٠ — المدينة الفاضلة :

ا — السياسة عند أفلاطون العدالة فى المدينة كما أن الفضيلة العدالة فى الفرد . لذلك يفتتح القول فى « الجمهورية » بالرد على السوفسطائيين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة لا على العرف ، وغرضه أن يبنى مدينته على أساس من العدالة متين . ثم ينظر فى الاجتماع فيقرر أنه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده . تألف الناس أولاً جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والمسكن والملبس ، ثم تزايد العدد حتى ألفوا مدينة ، فلم تستطع أن تكفى نفسها بنفسها ، فلجأت للتجارة والملاحة . هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة ، مثال البراءة السعيدة ، ليس لها من حاجات إلا الضرورية وهى قليلة ترضيها بلا عناء ، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضر والثمار والخمر الخفيفة فيعيشون عيشة سليمة و يعمرون ، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب . ولكن هذا العصر الذهبى انقضى يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن فنبتت فيهم حاجات جديدة واستحدثوا صناعات لإرضائها . وضاقت الأرض بمن عليها ، فنشبت الحروب وتألفت الجيوش . هذه المدينة الثانية هى المدينة المتحضرة وهى عسكرية . فعلى أية صورة نبنى مدينتنا لنحقق فيها العدالة ؟ يجب أن نشخص بأبصارنا إلى « المدينة بالذات » : نجد أن بينها و بين النفس شبهاً قوياً ، فإن المدينة ثلاث وظائف : الإدارة والدفاع والإنتاج ، تقابل قوى النفس الثلاث : الناطقة والغضبية

والشهوانية . وهذه الوظائف متباينة ، فلا يمكن أن تتركب المدينة من أفراد متساوين متشابهين ، وإنما يجب أن تتركب من طبقات متفاوتة لكل منها وظيفة وكفاية خاصة لهذه الوظيفة ، وأن يؤلف مجموعها وحدة تشبه وحدة النفس فى قواها الثلاث ، فترتب الطبقات فيما بينها كترتب القوى النفسية والفضائل الخلقية وإلا توزعت الجهود وبذلت اتفاقاً وفات الناس الغرض من الاجتماع . هذه الطبقات الثلاث هى : الحكام والجند والشعب . والطبقتان الأولى والثانية حراس المدينة ، فكيف نحصل على حراس أشداء فضلاء ؟[1] .

ب — يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يميزوا من بين الأحداث أصحاب الاستعداد الحربى ، فيفصلوهم طائفة مستقلة ويتعهدوهم بالتربية . عليهم أن يرتبوا لهم رياضة بدنيـــة تنشئهم أصحاء أقوياء . وعليهم أن يغذوا نفوسهم بالآداب والفنون . فتكون التربيـة واحدة للجميع إلى حوالى الثامنة عشرة ، وتكون سهلة لذيذة لأن الإكراه لا يكوّن الرجال الأحرار ، وتكون فاضلة : تبدأ بالقصص الجدية البريئة الحاثة على الخير ، وتستبعد منها قصص هوميروس وهزيود ومن نحا نحوهم من الشعراء ، فإنهـا مرذولة من حيث المادة ومن حيث الصورة . أمّا من حيث المادة فقد سممت عقول اليونان وأفسدت ضمائرهم بما تروى عن الآلهة والأبطال من أخبار الخصومات وقبيح الأفعال ، وبما لا تفتأ تردده من أن الرجل العادل يعمل لخير غيره وشقاء نفسه ، وبما تصف من هول الموت وتفاهة الحياة الأخرى مما يوهن العزيمة ، ويقعد عن الجهاد فى سبيل الوطن . وأما من حيث الصورة فإن الفن يقوم بالمحاكاة ويخلق المحاكاة ، والشعر بألفاظه وأوزانه يحاكى كل شيء : القوى الطبيعية والحيوانات والبشر والنزعات الرفيعة والشهوات الدنيئة ، فيبعث فى النفس مثل ما يصف من العواطف والأفعال ،

---

(١) الجمهورية م ٢ ص ٣٦٩ (ب) وما بعدها .

والمحاكاة المتصلة تصير عادة ، فتلقين الحراس القصص القديمة يفسد طبيعتهم . فنحن مع إعجابنا بمحاسن هذا الشعر ننعته بأنه معلم وهم ، ونعمد إلى صاحبه فنضع إكليلاً على رأسه ونشيعه إلى حدود المدينة فننفيه منها ونحن نترنم بمديحه . ولا نستبقي غير الشاعر عف اللسان سديد الرأي هادئ النسق يحاكي الخير ليس إلا [١] .

حـ — وينتقل أفلاطون من الشعر الهوميري إلى الفن بالإجمال [٢] ويتحامل عليه ويتعسف في نقده ، فهو لا يرى الفن شيئاً أولاً له قيمة في ذاته ، ولكنه يضعه في المرتبة الثالثة بعد المثال أو الوجود الحق ، وبعد صورته المحسوسة المتحققة في الطبيعة ، فإن الفن يحاكي الوجود الطبيعي ، وهذا الوجود يحاكي المثال ، فالفن صورة الصورة وشبح الشبح : يصنع النجار السرير محاكياً مثال السرير ويصور المصور سرير النجار ، فهو ليس حاصلاً على العلم الحق الذي موضوعه المثال أو الشيء بالذات ولا على الظن الصادق ، وإنما هو جاهل مخادع يأخذ على نفسه محاكاة الأشياء الطبيعية فيبرزها مشوهة في غير نسبها الحقيقية من حيث المقدار والشكل ، ولكنه لا يخدع إلا عن بعد ، ولا يخدع إلا الجهلاء . كذلك قل في الشاعر ، فإنه لو كان يعلم حقًّا ما يتظاهر بعلمه لكان يعمل بدل أن يقول — لكان يقود الجيوش أو يشرع القوانين ، وهوميروس لم يفعل شيئاً من ذلك ، ولكان يؤثر أن يحيا حياة مجيدة ، وهوميروس ارتضى لنفسه أن يكون قصّاصاً للحياة المجيدة وراوية . فالفن بالإجمال أداة إيهام وتخييل ، والشعر دجل كالتصوير إذا نزعت عنه سحر اللفظ والتوقيع بدا شاحباً فقيراً ، وهو يستطيب وصف العواطف وهي متقلبة متنوعة ، ولا يجد له موضوعا في العقل الثابت الهادئ

---

(١) الجمهورية م ٢ و ٣ .

(٢) « م ١٠ .

فيهيج العواطف و يشل العقل ، مثله مثل طاغية يقلد السلطة للأشرار ، و يضطهد الأخيار ، فإنه يوحى العطف على أفعال وانفعالات رديئة ، و يضعف إشرافنا على الجزء الشهوى من النفس فيحرك فينا البكاء تارة والضحك طوراً ، و يدفعنا ونحن نشهد التمثيل إلى استحسان ما ننكر فى الحياة الحقيقية و إلى التصفيق لما نغضب له فى الواقع . والتراجيديون لا يرمون لغير إحراز إعجاب الجمهور ، والجمهور لا يميل للأشخاص الحكماء الرزينين ؛ بل يطلب أشخاصاً شهويين متقلبين تملأ تقلباتهم وشهواتهم القصة فيلهو بها و يميل معها إلى كل جانب ، وأما الكوميديا فهى رديئة بالذات تضحك من إخواننا فى الإنسانية ، وتنمى حاجة المزاح والسخرية ، و إذن فعلى الشارع أن يراقب جميع مظاهر الفن وجميع الفنانين من شعراء ومغنين وممثلين ومصورين وغيرهم ، فيخلق بيئة كلها جمال سليم رزين ، وينشئ مواطنين كاملين يتوجهون إلى الفضائل عفواً ، و يصون نفوسهم من كل خدش ؛ إذ ليست الغاية من الفن توفير اللذة بل التهذيب والتطهير .

ء — ولا شك أن وضع أفلاطون الفن فى المرتبة الثالثة بعد المثال وشبحه المحسوس تحامل وتعسف ، وكان المعقول أن يساوى بين الفنانين والصناع فيعترف للأولين أنهم يحاكون المثل مباشرة كما يحاكيها الآخرون ، ولكنها حماسة الحرب دفعته إلى المغالاة ، والغيرة الحارة على الخير نبهته إلى مخاطر الفن ، فراح يتهمه و يذله وهو الفنان العظيم . وعلى أى حال لم يكن فى وسع أفلاطون أن يتابع القائلين بالفن لأجل الفن بعد أن ميز بين الخير والشر ونصب الطهارة مثلاً أعلى للإنسان وهو يعلن أن المسألة مسألة العدالة ، وأن الواجب إيثار العدالة على كل شىء . و إنما شدّد النكير على الشعر الهوميرى لأن هذا الشعر كان قوة هائلة يأخذ عنه اليونان جيلاً بعد جيل حكمة الحياة فى الأخلاق والدين والسياسة والحرب والصناعات ؛ فكان خطره عظيماً وسحره فعالاً . وكما أن أفلاطون حارب

السوفسطائيين وعارض بيانهم بالفلسفة ؛ فقد أراد أن يخضع لها الفن أيضاً و يقيده بحدودها . — لنعد إلى منهج التربية وبناء المدينة

٤١ — الحكومة المثلى :

ا — وعند الثامنة عشرة ينقطع الحراس عن الدرس و يزاولون الرياضات البدنية والتمرينات العسكرية ، فإذا ما بلغوا العشرين فُصل الأجدرون منهم طائفة على حدة يعكفون على دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، وهى العلوم التى تستغنى عن التجربة وتستخدم البرهان ؛ فتنبه الروح الفلسفى . وواضح أنهم لا يستطيعون ، مع ما لهم من المقام الرفيع وما عليهم من التكاليف العديدة ، أن يسعوا لتحصيل معاشهم ؛ فيجب أن نوفره لهم ونحن بهذا التوفير نهيئ لهم الفراغ اللازم لاستكمال تهذيبهم ، ونبعد عنهم كل ما من شأنه أن يغريهم بأن يحولوا وظيفتهم إلى تسلط واستمتاع فينقلبون أسياداً وطغاة ، ونحن نريدهم حراساً ليس غير . لذلك يعيشون معاً و يأكلون معاً ، يقدم لهم الشعب مؤونتهم فلا يحتاجون لذهب ولا فضة فيحظر عليهم اقتناء أى شيء منهما ، سواء أكان نقوداً أو آنية أو حليًا ، و يحظر عليهم التصرف بشيء من ذلك ؛ بل رؤيته إن أمكن ، إذ أن الحكم خدمة لا استغلال ، والحراس لأجل المدينة وليست المدينة لأجل الحراس . يحمد هؤلاء للشعب إطعامه إياهم ، ويحمد الشعب لهم حراستهم إياه فينتفى الحسد والنزاع[1] . — فيرى القارئ أن ما يضاف عادة لأفلاطون من اشتراكية وشيوعية ، إنما هو قاصر على طبقة الحراس ، ولهم عنده وظيفتان : الإدارة والدفاع ، أما الإنتاج و به تتم المدينة وظائفها الثلاث فمتروك للشعب من زراع وصناع وتجار يتملكون مصادره وآلاته تملكاً شخصيًا ، و يستغلونها

---

(١) الجمهورية م ٣ ، وبالأخص ص ٤١٥ (د) — ٤١٧ (ب) .

و يتاجرون بنتاجها كما يرون على شرط أن يؤدوا لمن فوقهم الضريبة الواجبة ، وأن تحصر الملكية فى حدود معقولة ؛ بحيث لا يثرى الشعب فيتهاون فى العمل أو يتركه ، ولا تسوء حاله فيعوزه المال للصناعة والتجارة ، ولا يثرى البعض دون البعض فينقسم طائفتين متنابذتين : الأغنياء والفقراء ، وهذا الانقسام آفة الدول غير المنظمة تنظيماً عقليا . وليس تحريم الملك على الحراس تشريعاً اقتصاديًّا ، ولكنه تدبير سياسى يرمى إلى الفصل بين السلطة التنفيذية والمال ، لكيلا تفسد به ، و يقوم الصراع فى نفوس الحراس بين الواجب العام والمنفعة الذاتية .

ب — والحراس ذكور وأناث على السواء يسرى عليهم جميعاً نفس النظام . نعم إن المرأة أضعف من الرجل ونحن لا نغضى عن هذا التفاوت ، إلا أنها مهيأة لنفس الوظائف ، فقد تصلح للطب أو للموسيقى أو للرياضة أو للحرب أو للفلسفة كما تصلح للأعمال المنزلية ، فليس ما يمنع من تكاليف النساء الحراسة إذا ساوين الرجال فى الكفاية لها ، فإن الأصل فى الوظيفة انها لخير المجموع وأنها تقلد للكفء دون أى اعتبار آخر ، و إذن فنحن نكلف المرأة ذات الاستعداد كل أعمال الحراس تقوم بها متشحة فضيلتها ، وندع الحمقى يضحكون . والغاية من أخذ النساء بهذه التربيـة أن نوفر للدولة نساء ممتازات إلى جانب الرجال الممتازين ينجب منهم نسل ممتاز ، فمصلحة الدولة هى التى تقتضى ذلك وتتطلب منا التغاضى عن العرف ومعارضته . وكما أنا انتزعنا من نفوس الحراس شهوات الحياة المادية وشواغلها ، فإنا ننتزع منها أيضاً عواطف الأسرة وشواغلها ، فيحظر على الحراس أن تكون لهم أسرة و يكونون جميعاً للجميع لكن لا اتفاقاً ، بل يقيم الحكام كل سنة ، فى أحسن الأوقات وأسعد الطوالع ، حفلات دينية يجمعون فيها الحراس من الجنسين و يوهمونهم أن اقترانهم سيكون بالقرعة ، تفادياً من التحاسد والتخاصم ، والحكام يقصدون فى الحقيقة أن يعقدوا لكل كفء على كفئه ، فيعقدون

زواجاً رسمياً ، ولكنه مؤقت الغرض منه الإنسال على قدر حاجة الدولة وتحسين النسل بمقتضى القواعد المرعية فى الحيوان . و يوضع الأطفال فى مكان مشترك يعنى بهم فيه أناس خصيصون ، وتأتى الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفنهم ، فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة ، ولكنهم جميعاً أسرة واحدة يعتبر بعضهم بعضاً قريباً ، و يعامل بعضهم بعضاً على هذا الاعتبار ، فيتسع مجال التعاطف والتحاب . هذا والأسرة مباحة للشعب مع شيء من المراقبة لمنع الزيادة البالغة فى عدد السكان فإن ولد للشعب أو للحراس أطفال فى غير الزمن المحدد أعدموا كما يعدم الطفل ناقص التركيب ، والولد فاسد الأخلاق ، والضعيف عديم النفع ، والمريض الذى لا يرجى له شفاء ، لأن الغاية هى أن يبقى عدد السكان فى المستوى الذى يكفل سعادة المدينة ، وأن يحتفظ بقيمتهم البدنية والخلقية[١] .

حـ — و إذا ما بلغ الحراس الثلاثين عيز من بينهم أهل الكفاية الفلسفية رجالاً ونساء ، الذين يتوفر فيهم محبة الحق وشرف النفس وضعف الشهوة وسهولة الحفظ . واجتماع هذه الصفات نادر وتأليفها بالقدر اللازم عسير فالحراس الفلاسفة أقلية . يقضون خمس سنين فى دراسة الفلسفة والمران على المناهج العلمية ليجيدوا فهم الحقيقة والدفاع عنها ، ثم يزج بهم فى الحياة العامة و يعهد إليهم بالوظائف الحربية والإدارية إلى سن الخمسين ، فالذين يمتازون فى العمل كما قد امتازوا فى النظر يرقون إلى مرتبة الحكام و يدعون الحراس الكاملين ، فهم خلاصة الخلاصة قد زال من نفوسهم فى هذه السن الطمع وما زال النشاط ، فيعيشون فلاسفة متوفرين على تأمل المعقولات الصرفة والخير المطلق ، و يتناوبون الحكم يزاوله كل بدوره (وهذه هى الموناركية أى حكم الفرد العادل) أو جماعة جماعة (وهذه هى الأرستقراطية أى حكم الطائفة العادلة) على حد سواء ما داموا محافظين على

---

(١) الجمهورية م ٥ .

المبادئ . وإنما نريد الحكام فلاسفة لأن التربية الأولى خلقت فى الحراس ظنوناً صادقة وعواطف طيبة ، مستعينة بالطبع والتطبع لا بالعلم ، فيمكن أن تضعف الظنون بالنسيان وأن تلين العواطف للخوف أو للاغراء ، فلابد أن يكون الحكام فلاسفة يعلمون الخير ويريدونه إرادة صادقة . والفيلسوف هو الرجل الوحيد الذى يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصوراً علميا وأن يلقنها للآخرين بأصولها وبراهينها فتدوم فى المدينة ، بينا تصور السياسيين العمليين ، إن أصاب ، فهو ظنى لا ينقل للغير فيقبر معهم . وعلى ذلك فالفلسفة هى الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة ، ويجب تحضير أذهان الجمهور لهذا الانقلاب ، والجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع للمدنية ، ولكن متى استخدمت فلم تفلح ؟ هم السوفسطائيون الذين وضعوا الفلسفة موضع سخرية بمغالطتهم ومخاتلتهم ، وساعد على الاستخفاف بها أن كثيراً ما يتصدى لها الجهلاء الأدعياء ، وأن الشبان يلجونها قبل الأوان ويتركونها قبل الأوان كأنها فترة انتقال بين زمن التحصيل والحياة العملية ، ويعتبرونها حلية يحسن أن يتحلوا بها لكن على أن تكون خفيفة سريعة . وقد قلنا إنه لا ينبغى الاشتغال بها قبل الثلاثين ، وإنه يجب التهيؤ لها بالفضيلة التى تخلص النفس من الشهوات وتعدها لقبول الحق ، فإن الحق لا ينكشف للنفس تطلبه وهى منقسمة على نفسها بل للنفس الخاصة تتوجه إليه بكليتها . فلنعمل على علاج هذه الحال لعل الشعب يدرك يوما أن الفلاسفة أصلح الناس لإقامة شىء من النظام الإلهى على هذه الأرض ، أو لعله يولد للملوك أبناء ذوو استعداد للفلسفة يحتفظون بهذا الاستعداد حتى إذا ما آل إليهم السلطان أسلموه للفلاسفة فيتم إنشاء المدينة المثلى على أسرع الوجوه وأيسرها . وتدوم المدينة المثلى مادام الحكام معنيين بالأطفال مستبقين طبقة الحراس فى المستوى اللائق ، ينزلون إلى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطاً من أولاد الحراس ويرقون إلى الحراسة من

يتوسمون فيه الصلاحية لها من أولاد الشعب ، فتظل المدينة واحدة متحدة ، حكيمة من حيث أن أولى الأمر فيها حكماء ، شجاعة من حيث أن التربية الفاضلة قد طبعت العدالة فى قلوب الحراس فعرفوا ما يطلب وما يجتنب ، عفيفة تكبح شهواتها وتنظم ملذاتها وتحارب الترف والفقر على السواء[1] .

ى — هـذا نموذج يحتذى ولكنه لا يحقق بالتمام لأن كمال المثل ممتنع على كل ما هو محسوس ، وما يحقق من هذا النموذج لا يدوم لأن كل ما يتكون فهو عرضة للفساد لا محالة ، و إذا فسدت مدينتنا تدهورت من حكومة إلى أخرى أردأ منها حتى تبلغ أسوأ الحكومات كأنها مدفوعة بقوة قاهرة وقانون ضرورى . والحكومات خمس : فقد سبق القول إن الحكومة الفاضلة إما أن يتولاها فرد فتسمى موناركية أو ملكية ، و إما أن يتولاها جماعة فتسمى أرستقراطية ، ولا فرق بين الحكومتين و إنما هما واحد فى الحقيقة . و يحدث أن يخطئ الرئيس أو الرؤساء فى اختيار الوقت الملائم للتزويج فينجب الدولة أولاد حين لم يكن يجب — أو أن يخلطوا بين الأكفاء وغير الأكفاء فينجب الدولة أولاد بعيدون عن مشابهة آبائهم حكمة واعتدالا — أو أن يتهاونوا فى تربية الأحداث — فيضطرب النظام وتنشب الفتن ، ولكن الحكام والجند يتغلبون آخر الأمر لأنهم ما يزالون ممتازين وما تزال القوة فى أيديهم . غير أنهم لا يعيدون النظام إلى نصابه ، وقد انحطت قيمتهم بفساد الوراثة أو التربية ، بل يستغلون غلبتهم لمنفعتهم الذاتيـة ، فيقتسمون الأراضى والدور و يستخدمون الشعب فى شؤونهم الزراعية والصناعية بعد أن كان الشعب حرًّا يوفر لهم أسباب المعاش ، و يهملون الدرس والنظر مؤثرين المال والسلطان : وهذه هى الطيموقراطية أو حكومة الطامعين . — و يصبح للمال أهمية عظمى ، و يثرى البعض دون البعض ،

---

(١) الجمهورية م ٤ و ٥ و ٦ .

ويقتضى نصاب مالى لولاية الوظائف العامة ، فتتفكك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة إلى اثنتين : الأغنياء والفقراء ، وتسود الشهوات الدنيئة ويكثر اللصوص : وهذه هى الأوليغركية أو حكومة الأغنياء . — ويزداد الأغنياء طلباً للثروة ، فيقرضون الشبان الموسرين مالاً بالربا ينفقه هؤلاء فى اللذات فيصيبهم الفقر وتبقى لهم نعرتهم فيبدو لهم أن يعارضوا الثروة بالقوة ، فيثيرون الشعب فيفوز الفقراء الأقوياء على الأغنياء المترفين : وهذه هى الديموقراطية أو حكومة الكثرة ، وشعارها الحرية والمساواة المطلقة دون اعتبار لقيم الرجال . — ويبرز من بين دعاة الديمقراطية وحماة الشعب أشدهم عنفاً وأكثرهم دهاء ، فينفى الأغنياء أو يعدمهم ، ويلغى الديون ويقسم الأراضى ، ويؤلف لنفسه حامية يتقى بها شر المؤامرات ، فيغتبط به الشعب ويستأثر هو بالسلطة . ولكى يمكن لنفسه ويشغل الشعب عنه ويديم الحاجة إليه يشهر الحرب على جيرانه بعد أن كان قد سالمهم ليفرغ إلى تحقيق أمنيته فى الداخل . ويقطع رأس كل منافس أو ناقد ، ويقصى عنه كل رجل فاضل ، ويقرب إليه جماعة من المرتزقة والعتقاء ، ويجزل العطاء للشعراء الذين نفيناهم من مدينتنا ، فيكيلون له المديح كيلاً . وينهب الهياكل ويعتصر الشعب ليطعم حراسه وأعوانه ، فيدرك الشعب أنه انتقل من الحرية إلى الطغيان ، وهذه هى الحكومة الأخيرة . والحكومات الأربع الفاسدة مراحل تمثل استفحال الشر وافتئات الطبقات السفلى فى المجتمع والقوى السفلى فى النفس على الطبقات والقوى العليا : فالطيموقراطى مولع بالمجد والسلطان ، هو الشجاعة خرجت عن طور العقل — والأوليغركى شره للمال ؛ خلو من كل عاطفة شريفة — والديمقراطى متقلب مع الأهواء ليس لحياته قاعدة وليس فيها إكراه ، يتوهم خيره فى الحرية المسرفة فيقتله هذا الإسراف — والطاغية متهتك مبذر سارق مجرم خائف أبداً ، لا يعاشر غير الأشرار ، ويعاشرونه ليفيدوا منه . ألا أن العدالة وحدها تكفل السعادة للفرد

والجماعة ، وأقل حيدة عنها تودى بهما جميعاً [١] .

ﻫ — هذا تلخيص المقالات السياسية فى الجمهورية يتبين منه القارئ أن أفلاطون نهج منهج الرياضى ، يضع الأصول ويستخرج نتائجها دون التجاء للتجربة ، كأن بنى الإنسان آحاد مجردة أو أشكال هندسية ، وكأن طبائع الاجتماع تطيع المشرع كما يطيع الصلصال يد الخزاف . ولقد ظن الفيلسوف أنه يحتاط للأمر بما فيه الكفاية إذا هو أراد المدينة على أن تكون صغيرة لا تزيد ولا تنقص فيسهل تحقيق العدالة فيها على النحو الذى تصور ، ولكنه وضع لذلك قيوداً فظيعة وقوانين وحشية ، وبالغ فى تقدير القوة البدنية وفى تمثيل الإنسان بالحيوان ؛ ولو أنه ذكر فى هذا الموقف مذهبه فى النفس الناطقة ، وشرفها وجمالها لكان نبا عن هذه المخازى التى أخذها عن الأسبرطيين الغلاظ ، كما أخذ عنهم بدعة المرأة الجندية فأخطأ فهم طبيعة المرأة وحقيقة شأنها فى المجتمع ، وهو الذى أقام مدينته على تفاوت الاستعدادات ، وعرف أن المرأة أضعف من الرجل بالطبع لم يفطن إلى أنه لا خير للجندية فى المرأة ؛ ولا للمرأة فى الجندية . ولو أنه ذكر مذهبه فى النفس لكان احترم النفس فى كل جسم ولم يزهقها جزافاً ، ولكان فهم الزواج الإنسانى على أنه اتحاد النفس بالنفس لا يخضع لإرادة غريبة تعقده وتحله كما تشاء ، ولكان فهم أن روابط الأسرة أكبر عامل على تهذيب الطبع وترقيق الشعور ، وتمدين الإنسانية ؛ فإن انفصمت لم تمح الأنانية كما توهم ؛ بل محيت المحبة ، وإنما تنشأ المحبة من هذه الروابط المعروفة المحسوسة بين أفراد الأسرة . ولم يكن أفلاطون أكثر توفيقاً فى مسألتى الحرب والرق ؛ فإنه يكيل هنا بكيلين الواحد لليونان والآخر للأعاجم . ينصح للمدن اليونانية أن تتعهد فيما بينها العلائق الودية ؛ بل أن تتحالف وتؤلف أسرة واحدة ، فإن تحاربت فلا تدمر

---

(١) الجمهورية م ٨ .

ولا تحرق ، ولا يسحق الغالب جميع أهل المدينة المغلوبة كأنهم أعداء ؛ بل يضرب الأقلية التى أثارت الخصام ، و يعامل الباقى معاملة الأصدقاء ، و يقصر التدمير والتحريق والسحق على محاربة الأعاجم . ثم هو يصرح بأن اليونان لا يسترق بعضهم بعضاً و إنما يسترقون الأعاجم ، لأن الرجل العدل لا يسترق قريبه وصديقه بل يسترق عدوه[١] . — الحق أن قارئ « الجمهورية » ينتظر من صاحبها غير هذه العدالة المنقوصة ، و إن هو التمس له العذر بأن الحرب ضرورة يمتنع تفاديها ، وأن الرق كان قديماً فى حكم الضرورة ، فهو لا يفهم أن تقصر العدالة على اليونان دون سائر خلق الله بعد أن علم أن الإساءة إلى العدوّ هى أولاً وقبل كل شىء إساءة إلى الذات . لقد بدا لأفلاطون أن يطالع مثال الإنسان وهو ينظم حياة الفرد ، ثم فاته أن يطالعه وهو ينظم المدينة والإنسانية .

٤٢ — المدينة الانسانية :

ا — عرض أفلاطون « لموجات ثلاث »[٢] هى تجنيد المرأة وشيوعية النساء والأولاد وحكومة الفلاسفة ، وجهد نفسه فى اجتيازها وظن بعد كفاحه الجدلى أنه قد أفلح فى ذلك و بلغ الشاطئ الأمين فتكفلت الأيام برده إلى الحق وأقنعته أن مدينته المثلى ممتنعة التحقق لامتناع وجود الفيلسوف الكامل ، وهو إنما بناها لاعتقاده الذى ما زال راسخاً فى نفسه أن الفيلسوف هو الحاكم الأكمل والملك الحق ، يرجع لحكمته فى كل ظرف و يحكم بما توحى إليه ، فهو يفضل القانون الموضوع لأن الأحوال الإنسانية دائمة التغير والقانون صلب لا يلاين لجميع المناسبات . فالفيلسوف هو القانون الحى وحكمه هو الحكم العدل ، أما سائر الحكومات

(١) الجمهورية م ٥ ص ٤٦٩ (ب) — ٤٧١ (ج) .
(٢) الجمهورية م ٥ س ٤٥٧ (ب) .

فالأحرى أن تسمى عصابات . ولكن هذا الحاكم الأمثل حديث خرافة أو ما يشبه ذلك ، والناس لا يصدقون أن إنساناً مثلهم يستطيع أن يضطلع بالسلطة المطلقة دون أن تنتابه نشوة القوة فيفقد كل عقل وكل صفة إنسانية . فيجب أن نعدل عن حلمنا الجميل ، وأن نقنع بحكومة أدنى وأقرب إلى حال الإنسان هى حكومة قائمة على دستور . فى مثل هذه الحكومة الديمقراطية أقل صلاحية من الأرستقراطية ، وهذه أقل صلاحية من الملكية ؛ لأن الفرد أقدر على تطبيق الدستور من الكثرة ، والكثرة أقدر من الكافة . أما الحكومة التى لا يقيدها دستور فإن حالها تسوء حتما ، حكم الفرد فيها طغيان ، وحكم الجماعة أوليغركية ، وأقل منهما ضرراً الديمقراطية لأن تداول السلطة فيها يؤدى إلى تعارض النزعات الضارة وتناسخها [1] .

ب — فالواجب أن يكون للدولة دستور — وهذه الفكرة أصل كتاب « القوانين » وهو آخر وأوسع ما كتب أفلاطون . موضوعه التشريع لتحقيق المثل الأعلى للمدينة كما رسمته « الجمهورية » لكن مع مراعاة طاقة الإنسان ومقتضيات الحياة . وهو ينقسم بالإجمال ثلاثة أقسام : المقالات ١ — ٤ : مقدمة عامة فى أن التشريع يجب أن يقوم على الفضيلة والعدالة ، والمقالات ٥ — ٨ فى نظام الدولة السياسى وقوانينها ، والمقالات ٩ — ١٢ فى الجزاءات من ثواب وعقاب . ففى المقالة الأولى ينعى أفلاطون على المشرعين والسياسيين رأيهم أن الدولة حربية قبل كل شىء وأن النصر المبين قهر العدو الخارجى ، ويذهب إلى أنه التغلب على العناصر الرديئة فى النفس وفى المدينة وتعهدها حتى تتصالح ، فخير الحالات السلم لا الحرب ، وهو الغاية التى يجب على المشرع أن يتوخاها فى وضع دستوره ، والشجاعة الحربية أدنى نوعى الشجاعة والنوع الأرفع والأشق مغالبة

(١) محاورة « السياسى » ص ٣٠١ — ٣٠٣ .

اللذة وقمع الشهوة ، فالشجاعة الحربية فى المحل الرابع بعد الحكمة والعفة والشجاعة الأدبية . — ونأخذ من المقالة الثالثة أن خير الحكومات ، الأرستقراطية المقيدة بهيئات نيابية تكفل التوازن بين السلطات المختلفة ، وهى وسط بين الطغيان والديمقراطية : الطغيان يسرف فى حب السلطة والديمقراطية تغلو فى حب الحرية فكلاهما ردىء فى ذاته ولكن المزج بينهما بالقدر الملائم ينتج النظام الأمثل فى هذه الحياة الدنيا . — ولا يذكر أفلاطون الطبقات الثلاث المقابلة للقوى النفسية ، ويصطنع قسمة أخرى ثلاثية كذلك ، فيضع المواطنين وعبيدهم من ناحية ، والصناع والغرباء يحترفون التجارة من ناحية أخرى ، وجيشاً أهليا من ناحية ثالثة . ويعدل عن الشيوعية ولو أنه ما يزال يرى فيها دواء الأثرة ، إلا أنه قد أيقن أن البشر « يولدون وينشأون كما نرى اليوم » لا قبل لهم بها ، وأنها إنما تصلح لموجودات أسمى من البشر ، فهو يقول بالملكية ولكنه يحض المالك على أن يعتبر ملكه خاصا بالمدينة كما هو خاص به . وهو يقول بالأسرة ويشيد بكرامة الزواج ولكنه يبقى على رأيه فى تحديد النسل لأنه يستبقى مدينته صغيرة ويحدد عدد الأسر بخمسة آلاف وأربعين « لأن هذا العدد ينقسم بالتمام على الأعداد الإثنى عشر الأولى ما خلا أحد عشر » (! !) ، ويخص كل أسرة بحصة من الأرض لا تباع ولا تجزأ بل يورثها الأب لمن يختار من أبنائه الذكور . ويعتبر فى تقدير الحصة نوع التربة بحيث لا يغبن أحد . والحصة قسمان الواحد قريب من المدينة والآخر بعيد ، ويغلب أن يكون القصد حمل المواطنين على محبة المدينة كلها والدفاع عن القلب والأطراف على السواء . وتكتفى الأسرة بغلاتها فلا تقتنى ذهباً ولا فضة ، وتحظر الحكومة تداول النقد إلا بمقدار ما يلزم لشراء الضروريات وصرف أجور العمال ، فلا تزيد الثروة ، وهذا خير للدولة لأن فلاحها يقوم بالفضيلة وحدها ، أما عدم تساوى الأسر فى الثروة فسبب للحسد

والشقاق (م ٥) . — والسلطات سبع : ١) حراس الدستور وعددهم ٣٧ يحافظون عليه ويحولون دون تعديله . ٢) القواد وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش . ٣) مجلس الشيوخ وأعضاؤه ٣٦٠ يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور ، يتداولون السلطة كل ثلاثين منهم شهراً ، وفي باقي السنة يعنون بشؤونهم الخاصة . ٤) الكهنة والكاهنات في عدد يكفي لإقامة الطقوس والعناية بالهيا كل . ٥) الشرطة . ٦) « وزير التربية » ينتخبه الشيوخ لخمس سنين . ٧) المحاكم ؛ وهي ثلاث : واحدة لفض الخلافات الشخصية وتؤلف من جيران المتخاصمين ، وأخرى تستأنف إليها الخصومات التي تعجز المحكمة الأولى عن فضها ، والثالثة للحكم في الجنح والجنايات . وأفلاطون يريد التربية فاضلة بالطبع ، ولكنه يلطف من صرامته بإزاء التراجيديا والكوميديا ؛ فيسمح بهما على شرط أن تعرض القصص على « قلم مراقبة » ، وألا يتعاطى مهنة التمثيل المرذولة سوى العبيد والأجانب . وهو يعلن هنا أن الرق ضرورة يقبلها على كره ، وأن السبب في انحطاط الرقيق ليس الطبيعة ؛ بل سوء المعاملة (م ٦) .

حـ — ويمضي أفلاطون في سرد القوانين وتبيان الجزاءات ويعني بأن يمهد لكل قانون « بمذكرة إيضاحية » وأن يعقب عليه بعظة خلقية ، لأن القانون الخليق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلم يصدر للعقل فيولد العلم ، ولأن حقيقة الشارع أنه هاد ومرب يُقنع قبل أن يأمر (م ٤) . ويرتقي أفلاطون إلى أصل القوانين والمبدإ الذي تستمد منه سلطانها فيقول إن الله لا يحكمنا مباشرة بل بواسطة العقل الذي وهبنا ، فالقوانين التي يقررها العقل تحاكي قوانين العناية الإلهية وترمي إلى الخير العام ؛ فالخضوع لها واجب . — ولكنه يسرف في التقنين والتنظيم ، ويتدخل في أدق الشؤون فيبين أن عقليته الرياضية لم تفارقه ، وأنه

ما يزال يرنو إلى مدينته الأولى ، ويعتقد أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية من البساطة بحيث يمكن إخضاعها للقانون ، وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل الملك الفيلسوف الحكمة السياسية كلها دفعة واحدة ليحلها محله ، ناسياً ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائمة التغير وأن القانون أصلب من أن يتلاءم مع كل حال . وهو يرمى إلى إقامة حكم العقـــل والعدل واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأثرة الشخصية إلى الحد الأدنى ، وبالحيلولة دون البدع ، فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهى تخنق كل استقلال فى الفكر ، وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آلة صماء وعبداً للدولة ، فهو ينتهى إلى صورة من الحكم المطلق هى أعقد صوره وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة ، غير أنه خلف لنا عدداً كبيراً من الآراء الجزئية هى ربح صافٍ للاجتماع والسياسة .

* * *

٤٣ — خاتمة الباب الثانى :

ا — نرجو أن نكون قد وفقنا فى أثناء تصويرنا مذهب أفلاطون إلى إشعار القارىء بعض الشىء بسمو روحه وعمق فكره وتنوّع أسلوبه . جمع أفلاطون فى شخصه كل مزايا العقل اليونانى فأبلغها إلى أقوى وأبهى مظاهرها : الجرأة والتؤدة ، الحدس والاستدلال ، العاطفة والملاحظة ، الفن والرياضة ، واستوعب جميع الأفكار فمحصها إلى حد بعيد ، وسلكها فى نظام واحد بديع ، وأحس جميع النزعات الروحية ؛ فاستخلصها من الأرفية وسائر الأسرار ، ووضحها وأحالها معانى عقليـة ؛ فنقل الدين إلى الفلسفة : قال إن المطهرين الذين تتحدث عنهم الأسرار ما هم إلا الذين يعنون بالفلسفة بمعناها الصحيح[1] ، وأن الفلسفة

(١) « فيدون » ص ٦٩ (جـ د) .

هى التى تخلص النفس وتدخلها النعيم [١] . وأعلى كلمة الفاسفة على كل كلمة . فكان بكل هذه المميزات أحد ينبوعى حكمة نهلت منه العقول من أيامه إلى أيامنا ، ولن تزال ترده إلى ما شاء الله . والينبوع الآخر تلميذه أرسطوطاليس .

ب — أما الأكاديمية فتولاها من بعده ابن أخته أسبوسيبوس ، وخلفه أكسانوقراطيس ، والإثنان « أحالا الفلسفة رياضيات » على حد قول أرسطو المذكور آنفاً (٣٣ — د) . وتوالت على المدرسة حظوظ شتى [٢] وبقيت قائمة إلى سنة ٥٢٩ ميلادية ، أى إلى أن أغلق يوستنيانوس المدارس الفاسفية .

---

(١) « فيدون » ص ٨٢ (ب) — ٨٤ (ب) .
(٢) انظر فيما بعد ٩٢ و ٩٧ (ب) .

الباب الثالث

أرسطوطاليس

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٤٤ — حياته :

ا — وُلد أرسطو سنة ٣٨٥ فى أسطاغيرا ، وكانت مدينة أيونية قديمة على بحر إيجه فى الشمال الشرقى من شبه جزيرة خلقيدية فى تراقية على حدود مقدونية وفى عهده استولى عليها المقدونيون وخربوها وسميت فيما بعد أسطافرو . وكانت أسرته معروفة بالطب كابراً عن كابر ، وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً للملك المقدونى أمنتاس الثانى أبى فيليبوس أبى الإسكندر ، توفى وما يزال أرسطو حدثاً فلم يأخذ عنه . ولما بلغ الثامنة عشرة قدم أثينا ليستكمل علمه ، فدخل الأكاديمية ، وما لبث أن امتاز بين أقرانه فسماه أفلاطون « العقل » لذكائه الخارق ، و « القراء » لاطلاعه الواسع ، ثم أقامه معلماً للخطابة فيما يقال . ولزم أرسطو الأكاديمية عشرين سنة أى إلى وفاة صاحبها ، وحسبنا هذا دليلاً على بطلان ما جرت به بعض الأقاويل من مجافاته أستاذه فى العهد الأخير ، أو على مغالاتها فيما قد يكون وقع بينهما من المنافسة العلمية ، فإن أرسطو كان قد نقد نظرية المثل ، ولعله كان قد كوّن مذهبه ونقد نظريات أخرى ، فهو فى كتبه لم يدع قولاً لأفلاطون إلا تناوله بالتجريح

فى لفظ جاف و إلحاح عنيف ، اللهم إلا مرة واحدة حيث قال كلمته المشهورة « أحب أفلاطون وأحب الحق وأوثر الحق على أفلاطون »[1] و بقاؤه فى الأكاديمية يدل على أنه عرف كيف يوفق بين إيثار الحق و بين احترامه لأستاذه وعرفانه لجميله .

ب — ولما توفى أفلاطون غادر أرسطو أثينا . وتريد هاته الأقاويل أن يكون سبب ارتحاله حنقه من ترؤس غيره على المدرسة ، والإنصاف يقضى أن نذكر أن موقفه فى المدينة كان قد تحرج ، وقد تألف فيها حزب وطنى بزعامة ديموستين لمقاومة فيليبوس ، وكانت علاقة أسرة أرسطو بالبلاط المقدونى معلومة للجميع . قصد إذن إلى آسيا الصغرى وقضى فيها مدة وتزوج ، وفيما هو هناك استقدمه فيليبوس ليعهد إليه بتثقيف ابنه الإسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة . ولا نعلم كيف كان منهجه مع تلميذه ولكننا نعلم أن فيليبوس أمر بإعادة بناء أسطاغيرا من ماله الخاص فدل بذلك على عظيم مكانة الفيلسوف عنده . واستمر أرسطو على العناية بولى العهد أربع سنوات متصلة حتى إذا ما بلغ الإسكندر السابعة عشرة شارك الجيش فى حروبه وذاق لذة النصر فتباعدت الصلة بينهما . ولما ناهز العشرين نودى به ملكاً بعد أبيه المقتول غيلة ، فتوفر على توطيد حكمه وتوسيع سلطانه . وعاد أرسطو إلى أثينا فى أواخر سنة ٣٣٥ ، وكانت قد خضعت لقوة فيليبوس .

حـ — فلما استقر بها أنشأ مدرسة فى ملعب رياضى يدعى لوقيون فعرفت بهذا الاسم . ولكنه لم يكن صاحبها القانونى لأنه كان أجنبيا فسجلها باسم ثاوفراسطوس صديقه وتلميذه ووهبه لهذا الغرض منازل و بساتين ابتاعها فى المدينة . وقسم رجال المدرسة طائفتين : أعضاء مسنين ينتخبون الرئيس وأعضاء أحداثاً . وكان من عادته أن يغشى ممشى إلى جانب الملعب فيوافيه التلاميذ إليـه فيلاقى

---

(١) هى مشهورة بهذا النص . انظر ترجمة العبارة كاملة فيما بعد عدد ٧٠ ب .

عليهم دروسه وهو يتمشى وهم يسيرون من حوله فلقب لذلك هو وأتباعه بالمشائين .
ويقال إن دروسه كانت نوعين : صباحية مخصصة للتلاميذ تدور على الفلسفة
ومسائية عامة تدور على الخطابة . ويذكر كذلك أنه أنشأ مكتبة كانت الأولى
من نوعها فى العصر القديم ومعملاً للتاريخ الطبيعى . ويشهد ما وصل إلينا من
كتبه وكتب تلاميذه على أن العمل كان كثيراً والبحث شاملاً جميع فروع العلم .

ء — وبعد اثنتى عشرة سنة اضطر أرسطو أن يبرح أثينا مرة ثانية ، فإن
الإسكندر مات بالحمى سنة ٣٢٣ فعاودت ديموستين وحزبه آمالهم وعادوا إلى
نشاطهم وأخذوا يطاردون الأجانب ، واتجهت الأنظار إلى أرسطو مع أنه لم يشتغل
بالسياسة قط ومع أن العلائق كانت قد توترت بينه وبين الإسكندر من قبل
سنتين لما علم الملك بمؤامرة عليه وقتل فيمن قتل من المتآمرين ابن أخت أستاذه .
لم يبالِ الأثينيون بذلك ولجأوا إلى حيلة طالما اصطنعوها من قبل فاتهموه بالإلحاد.
فعهد بالمدرسة إلى ثاوفراسطوس وغادر المدينة وهو يقول متهكماً : « لا حاجة لأن
أهيىء للأثينيين فرصة جديدة للإجرام ضد الفلسفة » وقصد إلى مدينة خلقيس
فى جزيرة أوبا ، وكان معوداً منذ زمن طويل فمات هناك بمرضه فى السنة التالية
وهو فى الثالثة والستين ، عن زوجته الثانية (وكانت الأولى قد توفيت) وابنة من
هذه وابن من تلك اسمه نيقوماخوس .

٥ . ٤ — مصنفاته :

ا — لكتب أرسطو قصة ذكرها أسترابون فى جغرافيته وأفلوطرخس فى
ترجمة سيلا ملخصها أن ثاوفراسطوس لما حضرته الوفاة أوصى بمكتبته لزميل له
وكانت فيها مخطوطات أرسطو مع مخطوطاته ، فلما توفى هذا الزميل وأدرك ورثته
قدر الكتب ضنوا بها أن تقع فى أيد غريبة ، وكان بعض الأمراء وقتذاك يطلبون

الكتب فى جميع مظانها ، فخبأوها فى قبو بقيت فيه مائة سنة أو أكثر إلى أن اكتشفت مكدسة من غير ترتيب وقد نال منها التعفن فاشتراها رجل خبير بالكتب واستنسخها كما وجدت دون عناية بإصلاح مافسد منها . ثم وقعت مكتبة هـذا الرجل فى أيدى الرومان فنقلوها إلى روما وكلفوا بمراجعتها عالماً كان عند شيشرون مؤدباً وأميناً للمكتبة ، فلم يجىء عمله وافياً بالمرام فعرض للأمر بعد ذلك بقليل أندرونيقوس الرودسى الزعيم الحادى عشر على اللوقيون بعد أرسطو وأخرج للناس نسخاً صحيحة أضاف إليها فهارس وكتاباً بين فيه المنهج الذى اتبعه . — هذه القصة موضوعة من غير شك إذ كيف يعقل أن مكتبة اللوقيون لم تكن تحتوى على نسخ من مصنفات أرسطو يرجع إليها المعلمون والتلاميذ ؟ وكان للمدرسة فروع منها فرع رودس أنشأه أوديموس تلميذ أرسطو وخرج منـه أندرونيقوس فكيف يمكن الاعتقاد أن هذه المدارس كانت خلواً من نسخ تعول عليها ؟ يلوح أن الأصل فى وضع القصة أن الجمهور المثقف لم يكن يعرف من أرسطو غير المصنفات التى أذاعها فى دور الشباب ، وأن تآليفه العلمية بقيت وقفاً على بعض المدارس والعلماء إلى أن نشرها أندرونيقوس فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد . وقد نسلم بصحة القصة إجمالاً فلا يلزم منها سوى أن ما ترويه من الأحداث أصاب نسخاً من كتب أرسطو لم تكن هى مخطوطاته ولا النسخ الوحيدة ، لما قدمنا .

ب — أما مصنفات الشباب فقد ضاعت جميعاً وكل ما نعلمه عنها مستمد من فهارس قديمة و إشارات ومقتبسات وردت لدى قدماء الكتاب . هى محاورات على طريقة أفلاطون فى عهده الأخير ، بل إن الحوار فيها قصير جدا لا يتعدى افتتاح الكلام ووضع المسألة ثم يشرح المؤلف رأيه فى خطاب طويل كما يشرح سقراط رأى أفلاطون . يذكرون منها : السياسى ، السوفسطائى ، منكسينوس ، المأدبة ، فى البيان ، إسكندر ، فى العدالة ، فى الشعراء ، فى الصحة ، فى الصلاة ، فى التربية ،

فى اللذة . ويذكرون « أوديموس » فى خلود النفس ويقولون إن أرسطو حذا فى هذا الكتاب حذو أستاذه فى « فيدون » وأبان ضمناً أنه كان يقبل القول بحياة سابقة وبالتناسخ والتذكر — وكتاباً « فى الفلسفة أو فى الخير » وضعه فى الوقت الذى كان يتحرر فيه من تأثير أفلاطون ، بدأه بفذلكة عن تاريخ الفكر وتقدم الإنسانية ، وتطرق إلى نقد نظرية المثل وحدوث العالم ؛ وانتهى بالبرهنة على ألوهية الكواكب .

حـ — وأما مصنفات الكهولة فقد بقى معظمها وليس للحوار أثر فيها وإنما هى موضوعة فى قالب تعليمى . لم تكن معدة للنشر ولكنها مذكرات أجزاء منها فقط محررة تحريراً نهائيا والباقى منه ما دوّنه لنفسه (وهو الأكثر) ومنه ما دوّنه تلامذته عنه وراجعه هو ، وهذا يفسر صعوبة أسلوبها وافتقارها للشرح منذ القديم وكونها لم تتداول إلا فى المدرسة إلى أن نشرها أندرونيقوس كما قلنا . وكان يعود عليها كل وقت بالتنقيح والزيادة والإحالة من بعضها إلى بعض . لذلك يستحيل تأريخها أو تبين أى تطور من كتاب إلى آخر . ولسنا بحاجة لتأريخ فإن لكل منها موضوعاً خاصًّا لا يخرج عنه والكلام فيه مرتب ترتيباً منطقيًّا والمذهب فيها واحد متناسق . ولسنا نصف هنا محتوياتها فإن هذا الوصف سيأتى فى سياق عرض المذهب . فنقتصر على ذكر أسمائها ، وهى تنقسم خمسة أقسام بحسب مبدأ سنبينه فى موضعه (٤٧ — ١) :

١) الكتب المنطقية ، وقد لقبت فيما بعد بأورغانون أى الآلة (الفكرية) : المقولات ، العبارة ، التحليلات الأولى أو القياس ، التحليلات الثانية أو البرهان ، الجدل ، الأغاليط — وقد جرت عادة الفلاسفة الإسلاميين أن يذكروها بأسمائها اليونانية فيقولون : قاطيغورياس ، بارى أرمنياس ، أنالوطيقا الأولى ، أنالوطيقا الثانية ، طوبيقا ، سوفسطيقا .

٢) الكتب الطبيعية ومنها كتب كلية يتعلم منها الأمور التى تعم جميع الطبائع ، وكتب جزئية يتعلم منها الأمور التى تخص كل واحد من الطبائع وهى : السماع الطبيعى أو سمع الكيان (وهو كتاب كلى فى الطبيعة) ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، المسائل الحيلية (الآليات) يشك البعض فى إمكان نسبتها إليه ويقبلها البعض . ثم كتاب النفس (وهو كلى يأتى بعده ثمانية كتب صغيرة جمعت تحت اسم « الطبيعيات الصغرى » هى) : الحس والمحسوس ، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، تعبير الرؤيا فى الأحلام ، طول العمر وقصره ، الحياة والموت ، التنفس ، الشباب والهرم . ثم خمسة كتب فى التاريخ الطبيعى هى : تاريخ الحيوان ، أعضاء الحيوان ، تكوين الحيوان ، مشى الحيوان ، حركة الحيوان .

٣) الكتب الميتافيزيقية أى ما بعد الطبيعة : يلوح أن أندرونيقوس هو الذى جمعها على الترتيب المعروف منذ أيامه ووسمها بهذا الاسم لأنها تأتى بعد الطبيعيات ، وكان أرسطو قد سمى موضوعها بالعلم الإلهى وبالفلسفة الأولى . وهى تؤلف مجموعة واحدة وتعرف عند الإسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة وأيضاً بكتاب الحروف لأنها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية .

٤) الكتب الخلقية والسياسية : الأخلاق الأوديمية (فى سبع مقالات) والأخلاق النيقوماخية (فى عشر مقالات) ، والأخلاق الكبرى (فى مقالتين) ، والكتابان الأول والثانى روايتان لدروس أرسطو الشفوية ، ولكن الأول أقدم لأنه أقرب إلى أفلاطون ، والثانى أقرب إلى مذهب أرسطو وأكمل لأن المقالات الرابعة والخامسة والسادسة من الأول ضاعت فوضعت مكانها المقالات المقابلة لها فى الثانى . أما الثالث فهو تلخيص الكتابين بالرغم من ضخامة اسمه . ولم نقل الأخلاق « إلى » نيقوماخوس و « إلى » أوديموس لأن الإخصائيين الآن

يعدلون عن هذه الترجمة و يقولون إن العنوان اليو نانى مبهم يحتمل ثلاثة معانى : الواحد « الأخلاق إلى ... » يعنى أن الكتاب مهدى إلى ... والآخر « أخلاق نيقوماخوس » يعنى اسم الناشر والثالث « الأخلاق النيقوماخية » و يذهبون إلى أن المعنى الأول غير مقبول بحجة أن الكتاب من أقدم كتب أرسطو فيما يلوح وأن نيقوماخوس كان صبيًّا عند وفاة أبيه ، ولسنا نرى ما الذى يمنع أن يكون أرسطو أضاف اسم ابنــه للكتاب . كذلك يرفضون المعنى الثانى بحجة أن ليس عليه دليل ، و يميلون للمعنى الثالث لأنه مبهم كالأصل . و يقال مثــل ذلك فى الأخلاق الأوديمية أى أن ليس هناك ما يؤيد المعنى الأول أو الثانى . — أما الكتب السياسية فهى كتاب السياسة ، وكتاب النظم السياسية وهو مجموعة دساتير نحو ١٥٨ مدينة يونانية لم يصل إلينا منها سوى دستور أثينا وجد فى مصر على بردى سنة ١٨٩٠ .

ه) الكتب الفنية وهى : الخطابة ، والشعر .

ء — وتذكر له كتب أخرى أثبت النقد أنها منحولة : منها كتاب العالم كان قد ضم إلى كتاب السماء ولقبا بالسماء والعالم ولكن فيه آراء رواقية تخرجه من المجموعة الأرسطوطالية . ومنها تدبير المنزل ، وكتاب المسائل يتناول مسائل من مختلف العلوم وهو يرجع إلى المدرسة ، وكتاب « فى مليسوس وأكسانوفان وغورغياس » وهو بقلم أرسطوطالى من أهل القرن الأول الميلاد (انظر ما قلناه فى الحاشية على عدد ١٥ — ب) وكتاب المناظر ، وكتاب الخطوط ، وكتاب فيضان النيل ، وكتاب اللاهوت المعروف عند الإسلاميين « بأوثولوجيا أرسطوطاليس » وهو مجموعة مقتطفات من أفلوطين . — و يتبين من هذا الفهرس أن مؤلفات أرسطو موسوعة كبرى انتظم فيها العلم القديم بأكمله ماعدا الرياضيات . ولئن بليت أجزاء منها بتقدم العلوم ، فإن كتبه الفلسفية وكثيراً من نظرياته المنبثة فى كتبه الجزئية

خالدة ليس فقط من حيث أهميتها التاريخية ، بل أيضاً وعلى الأخص من حيث قيمتها الذاتية .

٤٦ — أسلوبه :

ا — كان القدماء معجبين بكتابة أرسطو ، وقد قال شيشرون : إن أسلوبه يتدفق كنهر من تبر . ولا شك أن هذا الإعجاب كان منصبا على مصنفاته الأولى فإن كتبه العلمية جافة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض ، وليس فيها حوار ولا قصص ولا شيء مما يتميز به أسلوب أفلاطون . وكان أرسطو قد دل على هذا الاتجاه منذ المرحلة الأولى ، إذ قسم للحوار نصيباً ضئيلاً وللشرح النصيب الأوفر . على أن الكتب العلمية تحمل البينات على صدق إعجاب القدماء فكتبه فى الجدل والشعر والخطابة تدل على تضلعه من الثقافة اليونانية بجميع فنونها ، وعلى رسوخ قدمه فى الأدب وسمو ذوقه . ثم هو قد عنى عناية عظيمة بتحديد معانى الألفاظ ، ووضع ألفاظاً جديدة فى العلوم وفى الفلسفة ذاعت فى لغته ونقلت إلى اللغات الأوروبية وإلى اللغة العربية بحيث يصح أن يقال إنه الواضع الحقيقى للغة العلمية العامة .

ب — أما أسلوبه فى التأليف فله مراحل أربع : فهو أولاً يعين موضوع البحث ثم يسرد الآراء فى هذا الموضوع ويمحصها (وهو بالفعل قد جهد نفسه للوقوف على الآراء فى جميع فروع العلم) ثم يسجل «الصعوبات»[1] أى المسائل المشكلة فى الموضوع ويستقصيها للنهاية ، وأخيراً ينظر فى المسائل أنفسها ، ويفحص عن حلولها مستعيناً بالنتائج المستخلصة فى المراحل السابقة . وإليك

(١) وتعريف « الصعوبة » أنها وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته فى الجواب عن مسألة بعينها . كتاب الجدل م ٦ ف ٦ ص ١٤٥ ع ب س ١٧ .

نصًّا بما تقدم : « من الضروري أن يبدأ العلم بالفحص عن مسائله لأن العقل إنما يبلغ إلى الاطمئنان بعد حل الصعوبات التي اعترضته ، ثم لأن الباحث الذي لا يبدأ بوضع المسألة كالماشي الذي لا يدري إلى أي جهة هو متوجه ، بل هو مستهدف لعدم معرفة إن كان قد وجد ما يبحث عنه أم لم يجد من حيث أنه لا يتوخى غاية ، وأما الذي يبدأ بمناقشة الصعوبات فهو الذي يستطيع أن يعين لنفسه غاية ، والذي يسمع الحجج المتعارضة جميعها يكون موقفه أفضل للحكم »[١].

ولتعيين الموضوع ميزة أخرى هي تعيين نوع الدليل الذي يلائمه ، فإن « البعض لا يقبل إلا لغة رياضية ، والبعض لا يريد إلا أمثلة ، والبعض يريد الاستشهاد بالشعر ، والبعض يحتم في كل بحث برهاناً محكماً ، بينما غيره يعتبر هذا الإحكام إسرافاً . . . (ولكن) يجب أن يبدأ بتعرف مقتضيات كل نوع من العلم . . . فلا تقتضي الدقة الرياضية في كل موضوع ، وإنما فقط في الكلام على المجردات ، ولذلك فالمنهج الرياضي لا يصلح للعلم الطبيعي لأن الطبيعة تحتوي على المادة »[٢] .

---

(١) مابعد الطبيعة م ٣ ف ١ ص ٩٩٥ ع ١ س ٢٤ — ص ٩٩٥ ع ب س ٤ باختصار .
(٢) « « م ٢ ف ٣ ص ٩٩٥ ع ١ س ٥ — ١٧ باختصار .

الفصل الثانى

المنطق

٤٧ — المنطق وأقسامه :

ا — كان أرسطو أول من نظر إلى العلم فى مجموعه ووضع مبادئ تصنيف تام للعلوم . فالعلم عنده ينقسم أولاً إلى نظرى وعملى بحسب الغاية التى ينتهى إليها : العلم النظرى ينتهى إلى مجرد المعرفة و يقع على الوجود فينظر فيه من ثلاث جهات : من حيث هو متحرك ومحسوس وهذا هو العلم الطبيعى ، ومن حيث هو مقدار وعدد وهذا هو العلم الرياضى[1] ، ومن حيث هو وجود بالإطلاق وهذا هو ما بعد الطبيعة . — أما العلم العملى فالمعرفة فيه ترمى إلى غاية متمايزة منها ، وهذه الغاية هى تدبير الأفعال الإنسانية وذلك إما فى نفسها وهذا هو العلم العملى بمعناه المحدود ، و إما بالنسبة إلى موضوع يؤلّف و يصنع وهذا هو الفن . والعلم العملى يدبر أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواح : فى شخصه وهو الأخلاق ، وفى الأسرة وهو تدبير المنزل ، وفى الدولة وهو السياسة . والفن يدبر أفعال المخيلة والأعضاء و يحدث مصنوعات مفيدة أو جميلة و ينقسم بحسب الموضوعات التى يتناولها . — والعلم النظرى أشرف لأنه كمال العقل ، والعقل أسمى قوى الإنسان ، ولأنه العلم للعلم لا لغرض آخر يرتب إليه و يتبعه . وأشرف العلوم النظرية ما بعد الطبيعة لسمو موضوعه و بعده من التغير . كذلك العلم

---

(١) ويسمى أيضاً فى الكتب العربية بالتعليمى ؛ لأن اللفظ اليونانى الدال على الرياضيات Mathématiké يدل أيضاً على التعليم .

العملى أشرف من الفن لشرف موضوعه و بعده من المحسوس بالقياس إلى موضوع الفن[١] .

ب — ولم يدخل أرسطو المنطق فى أقسام العلم النظرى لأن موضوعه ليس وجوديًّا ولكنه ذهنى إذ هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر وعلى ذلك فهو علم يتعلم قبل الخوض فى أى علم آخر ليعلم به أى القضايا يطالب البرهان عليه وأى برهان يطلب لكل قضية[٢] ؛ فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم فى آن واحد وليس هذا ولا ذاك بسهل التناول[٣] . و إذن فالمنطق آلة العلوم (أورغانون) ، أو هو علم جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمى ، فموضوعه صورة العلم لا مادته . ولم يرد لفظ « لوجيكا » فى كتب أرسطو كاسم لهذا العلم ثم ورد فى عصر شيشرون بمعنى الجدل إلى أن استعمله إسكندر الأفروديسى بمعنى المنطق . و يقول أرسطو بهذا المعنى « العلم التحليلى » أى العلم الذى يحلل العلم إلى مبادئه وأصوله ، و إن كانت « التحليلات » تدل بالذات على تحليل القياس إلى أشكاله فلا مانع من إطلاق الاسم بحيث يشمل تحليل القياس إلى قضايا والقضية إلى ألفاظ .

حـ — موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد ، ولما كانت أفعال العقل ثلاثة : التصور الساذج ، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها ، والاستدلال أو الحكم بواسطة[٤] فقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولاً إلى ثلاثة أقسام : كتاب المقولات يدور على الأمور المتصورة تصوراً ساذجاً ،

---

(١) كتاب الجدل م ٦ ف ٦ و م ٨ ف ١ — والأخلاق النيقوماخية م ٦ ف ٢ — وما بعد الطبيعة م ٦ ف ١ — وانظر فيا بعد عدد ٦٥ ، ا ب .

(٢) التحليلات الثانية م ١ ف ١ — وما بعد الطبيعة م ٤ ف ٣ .

(٣) ما بعد الطبيعة م ٢ ف ٣

(٤) كتاب النفس م ٣ ف ٦ .

وكتاب العبارة فى الأمور أو الأقوال المؤلفة ، وكتاب التحليلات الأولى فى الاستدلال بالإجمال أى من حيث صورته . ولما كان الاستدلال من حيث المادة إما برهانيًا صادراً عن مبادئ كلية يقينية ومؤدياً للعلم ، وإما جدليًا مركباً من مقدمات ظنية ، وإما سوفسطائيًا مؤلفاً من مقدمات كاذبة تحتوى على النتيجة احتواء ظاهريا لا حقيقيا ، خرجت لنا ثلاثة كتب : الواحد فى التحليلات الثانية أو البرهان ، والثانى فى الجدل ، والأخير فى الأغاليط . — وواضح أن هذا « المنطق المادى » يختلف عن المراد بهذا الاسم عند المحدثين وهو « منطق العلوم » ؛ على أن أرسطو لم يغفل هذا النوع من النظر كما يتجنون عليه ، وكل ما هنالك أنه لم يجمعه فى كتاب واحد ؛ فقد مر بنا قوله إن لكل موضوع نوعاً من الدليل أو البرهان يلائمه ، وكتابه « التحليلات الثانية » منطق العلوم المجردة وله فى أول كل علم كلام عن منهج هذا العلم . أما قوانين الاستقراء فقد كانت معروفة : كان معروفاً أن العلة متى وُضعت وضع المعلول ، ومتى ارتفعت ارتفع ، ومتى تعدلت تعدل . وبالجملة لسنا نرى بحثاً من أبحاث ستوارت مل فى منطقه الاستقرائى إلا وفى كتب أرسطو ما يقابله أو مبادئ تمكن معالجته بها — وليس الغرض هنا تلخيص الكتب المنطقية فإن هذا التلخيص بين أيدى الجميع فى الكتب العربية القديمة ، وإنما نقتصر على إشارات تصور كل كتاب بالإجمال متوخين جلاء بعض النقط وشرح بعض المسائل لنؤدى واجب التاريخ .

٤٨ — المقولات :

ا — هى عشر مذكورة هنا بتمامها ، ومذكورة تارة كلها ، وتارة بعضها فى جميع كتب أرسطو تقريباً ، وهى : الجوهر مثل رجل ، الكمية مثل ثلاثة أشبار ، الكيفية مثل أبيض ، الإضافة مثل نصف ، المكان مثل السوق ، الزمان مثل

أمس ، الوضع مثل جالس ، الملك مثل شاكى السلاح ، الفعل مثل القطع ، الإنفعال مثل مقطوع — والكتاب مقدمة لكتاب العبارة أى القضية ، ولفظ « قاطيغورياس » يعنى عند أرسطو الإضافة أو الإسناد ؛ فعلى ذلك المقولات أمور مضافة أو مسندة أو « مقولة » أى محمولات ، أو بتعريف أدق : المقولة معنى كلى يمكن أن يدخل محمولاً فى قضية . ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف مهما يتبادر إلى الذهن من أن المقولات التسع تحمل عليه وهو لا يحمل على شىء فإن الجوهر أول وثانٍ : الأول هو الجزئى الموجود فى الواقع ، وهو الذى لا يضاف إلى موضوع وليس حاصلاً فى موضوع مثل سقراط ، والثانى هو النوع والجنس أى ما يعبر عن ماهيــة الجوهر الأول ويندرج تحته الجوهر الأول مثل إنسان وحيوان ، وهو يضاف إلى موضوع كقولنا « سقراط إنسان » ، ولو أن الجوهر الأول يمكن أن يضاف بالعرض مثل « هــذا العالم هو سقراط » ؛ إلا أنه دائماً موضوع بالذات كما تقدم ، والجوهر الذى هو مقولة هو الجوهر الثانى . — ويختلف الجوهر عن باقى المقولات فى أمور أهمها قبوله الأضداد بينما هى لا تقبل أضدادها ، وذلك لأنه موضوع التغير فيمكن أن ينقلب من أبيض إلى أسود ، ومن طيب إلى ردىء ، أما هى فتغيرها زوالها — والجوهر الأول مقدم فى الجوهرية على الثانى ، أى أن الجزئى مقدم على الكلى لأنه هو الذى يوجد حقا ويقبل العوارض ؛ بينما الكلى لا يوجد من حيث هو كذلك إلا فى الذهن . وبين الجواهر الثانية النوع جوهر أكثر من الجنس لأنه أقرب إلى الوجود الحقيقى يتشخص فى الجزئى ، أما الجنس فلا يتشخص إلا بواسطة النوع . وهذا الترتيب يعارض الترتيب الأفلاطونى النازل من المثل باعتبارها الموجودات الحقة إلى الجزئيات المعتبرة أشباحاً ، ويدل على الاتجاه الواقعى عند أرسطو إلى جانب اعتقاده أن العلم موضوعه الكلى ،

وأن ما يزيده الجزئى على الماهية الكلية إنما هو آتٍ من المادة المحسوسة التى لا تدخل العلم .

ب — قلنا إن المقولات محمولات : هى أوائل المحمولات أو أجناسها العليا تمثل وجوه الوجود المختلفة لا بمعنى أنها أقسام أو طوائف كل منها متحقق على حدة ؛ بل بمعنى أنها وجهات متمايزة فى كل شىء شىء ؛ فإن الشىء الواحد يمكن أن يعتبر من جهة ما هو جوهر أو كم أو كيف الخ . بحيث أن أى محمول يضاف إليه فهو داخل فى واحدة من المقولات . وكان أفلاطون قد قال بأجناس عليا (الوجود والذاتية والتغاير والسكون والحركة) ، و بمعانى مشتركة (التشابه والتباين ، الوجود واللاوجود ، الذاتية والتغاير ، الزوج والفرد ، الوحدة والعدد[1]) ولكن لا علاقة بين هذه و بين المقولات . وقد وردت فى أفلاطون معانى الجوهر والكم والكيف والإضافة والفعل والانفعال ، ولكنه لم ينظر إليها نظرة أرسطو ولم يحاول ردها إلى نظام واحد .

حـ — لم يذكر أرسطو المبدأ الذى اعتمد عليه فى تقسيم المقولات ، فذهب بعض المؤلفين إلى أنه جمعها جمعاً تجريبيا ، ولسنا نظن ذلك ، وعلى كل حال يمكن وضعها وضعاً منطقيا ، وقد فعل ذلك القديس توما الأكوينى فى شرحه على مابعد الطبيعة (المقالة الخامسة الدرس التاسع) على النحو الآتى . قال : قد تكون نسبة المحمول إلى الموضوع على ثلاثة أوجه ، فإما أن يكون المحمول هو الموضوع ، و إما أن يؤخذ من ذات الموضوع ، و إما أن يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع . فمن الوجه الأول المحمول هو الموضوع فى قولنا « سقراط إنسان » فإن سقراط هو ما هو إنسان ، والمحمول هنا يعبر عن الجوهر (الأول) . ومن الوجه الثانى المحمول صفة للموضوع ، وهذه الصفة إما أن تكون لازمة للموضوع من مادته وهذا هو الكم ،

---

(١) فى « بارمنيدس » ، وفى « السوفسطائى » .

أو من صورته وهذا هو الكيف ؛ و إما أن تكون له بالإضافة إلى آخر وهذه هى الإضافة . ومن الوجه الثالث المحمول خارج عن الموضوع إما بالمرة و إما بعض الشيء : والخارج بالمرة إما ملك و إما مقاس ، والمقاس إما زمان و إما مكان ، والمكان إما « أين » غير ملحوظ فيه ترتيب أجزاء الجوهر فى المكان ، و إما « وضع » ملحوظ فيه ذلك . والخارج بعض الشيء إما أن يكون الموضوع مبدأ له وهذا هو الفعل ، و إما أن يكون نهاية وهذا هو الانفعال .

٤٩ — العبارة :

ا — كتاب العبارة مقالة واحدة فى اليونانية ككتاب المقولات ومقسم إلى مقالتين فى الترجمة اللاتينية . والعبارة « صوت مفرد أو مركب دال بنفسه دلالة وضعية » فهى إذن غير الصوت الدال بالطبع الصادر عن البهائم والإنسان كالتأوه والأنين ، وغير الحروف فإنها لا تدل بنفسها بل مع غيرها . والصوت المفرد هو الاسم والفعل والأداة أى الحرف ، والصوت المركب هو المؤلف وهو الأجدر باسم العبارة أو القضية لأنه وحده يتضمن الصدق أو الكذب و يصح السكوت عليه ، أما الاسم والفعل فأجزاء العبارة . و ينظر فيها الكتاب بهذا الاعتبار فيستبعد من العبارة التمنى والدعاء والاستفهام لأن العبارة تركيب محمول مع موضوع بالرابطة أى بلفظة دالة على نسبة بينهما . وقد تطوى هذه الرابطة فتسمى العبارة ثنائية كقولنا سقراط كاتب أو سقراط يتكلم ، وقد تعلن فتسمى العبارة ثلاثية مثل سقراط هو كاتب . ولو كان الإنسان حيواناً أعجم لاكتفى بما يقوم فى نفسه من الانفعالات عن الأشياء واقتصر على الأصوات الطبيعية التى تترجم عن الانفعال الحاضر ، ولكنه حيوان ناطق مدنى فاحتاج إلى تأدية انفعالاته للآخرين فاصطنع الألفاظ والكتابة : الكتابة دلالة الألفاظ ،

والألفاظ دلالات انفعالات النفس ، والانفعالات مُثُل الأشياء لأن الشيء إنما تدركه النفس بمثال منه فى الحس أو فى العقل . ولكن دلالة الكتابة على الألفاظ وضعية باتفاق الجميع ، ودلالة الألفاظ على الانفعالات وضعية كذلك خلافاً لما ذهب إليه أفلاطون فى « أقراطيلوس » إذ لو كانت طبيعية لاتفقت عند الناس اتفاق الأصوات الطبيعية ، وأما دلالة الانفعالات على الأشياء فطبيعية ، لذلك كانت واحدة عند الكل .

ب — فالكتاب ينظر فى الأصوات الدالة بالإجمال ثم فى الاسم والفعل والأداة . و ينتقل إلى العبارة وقسمتها إلى بسيطة ومركبة وموجبة وسالبة وصادقة وكاذبة . ثم إلى تقابل القضايا البسيطة وقوانينه فى التناقض والتضاد ، وتقابل التناقض فى قضايا الممكن المستقبل . ثم يبحث فى القضايا المحصلة والمعدوله والقضايا المركبة والقضايا الموجهة وتقابلها . — وكل هذا وارد فى كتب المنطق كما ذكره أرسطو فلا نقف إلا عند أمر واحد هو تقابل التناقض فى القضايا الممكنة المستقبلة لأهمية هذا الأمر فى مسألة الحرية الإنسانية ، فإن أرسطو يقول إن القضيتين المتناقضتين الواحدة منهما صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة بالضرورة فيما سوى الممكنات المستقبلات أى الأفعال الاتفاقية والأفعال المتعلقة باختيار الإنسان ، فنحن نعلم أن أفعالنا المستقبلة لها بداية فى مشورتنا وأن من الأشياء ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد على السواء ، وإذن فبعض الأشياء لا يقع بالضرورة وليس الإيجاب فيه قبل الحدوث بأصدق من السلب[1] .

---

(١) يدرس أرسطو الاتفاق فى السماع الطبيعى ، وحرية الاختيار فى الأخلاق النيقوماخية انظر فيما بعد عدد ٥٦ ، د — و ٧٢ ، ا ب .

٥٠ — التحليلات الأولى :

ا — التحليلات أتاها اسمها من موضوعها ومنهجها . فموضوعها أجزاء القياس والبرهان وهما آلة العلم الكامل . ومنهجها تحليل القياس والبرهان إلى أجزائهما ، فإن العلم الكامل إدراك الشيء بمبادئه ، ولا يتسنى هذا الإدراك إلا بالتحليل . والبرهان ينظر إليه من حيث صورته ومن حيث مادته ، فهو ينحل إلى مبادئ صورية وأخرى مادية . والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ الصورية التي يتعلق بها لزوم التالي من المقدم لزوماً بيناً ضرورياً بصرف النظر عن مادة البرهان تسمى بالأولى وهي مقالتان . والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ المادية التي يتعلق بها صدق التالي تسمى بالثانية ، وهي مقالتان كذلك .

ب — القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً . فماهية القياس تقوم في لزوم النتيجة من المقدمتين هذا اللزوم الضروري ، حتى أن المقدمتين الكاذبتين قد تلزم عنهما نتيجة صادقة لا من حيث مادتهما بل من حيث تأليفهما معاً ، فإن النتيجة لا تخرج إلا باجتماعهما في الذهن و إدراك ما بينهما من نسبة ، فلا وجه لادعاء قدماء الشكاك وستوارت مل بأن القياس مصادرة على المطلوب الأول ، إذ أن النتيجة في القياس متضمنة في المقدمتين مجتمعتين ، أما في المصادرة فالنتيجة متضمنة في مقدمة واحدة[1] . وقد نتوهم أن النتيجة متضمنة في القضية الكبرى في الشكل الأول ، ولكن هذا الوهم يتبدد في الأشكال الأخرى ، فإن لزوم النتيجة فيها من المقدمتين معاً واضح غاية الوضوح . — وتركيب أرسطو للقياس يختلف عن التركيب المألوف ، فهو لا يضع الموضوع في أول القضية بل المحمول ، ويركب القياس هكذا : إذا كان ا (مائت)

---

(١) المصادرة على المطلوب الأول أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به إنتاجه فتكون الكبرى والنتيجة شيئاً واحداً (النجاة لابن سينا) .

مقولاً على كل ب (حيوان) وكان كل ب مقولاً على كل حـ (إنسان) ، فإن ا (مائت) مقول على كل حـ (إنسان) . وتسمية القضايا والحدود مأخوذة من خصائصها فى هذا التركيب : الحد الأوسط بين الطرفين (مائت و إنسان) والطرفان الواحد منهما أكبر من الأوسط ، والآخر أصغر من الأوسط بحيث يتأدى الفكر من الأكبر (أو الأول) إلى الأوسط ، ومن الأوسط إلى الأصغر (أو الأخير) ، وهذا هو الشكل الكامل أو الأول . أما وضع الأوسط قبل الطرفين أو بعدهما ، فإنه ينتج شكلين غير كاملين النتيجة فيهما لا تلزم رأساً من المقدمتين كما تلزم فى الشكل الأول . وهذا الشكل أول أيضاً لأن النتيجة فيه يمكن أن تكون إحدى القضايا الأربع : كلية موجبة أو سالبة وجزئية موجبة أو سالبة . ومبدأه عنده « حينما تكون نسبة الحدود بعضها إلى بعض بحيث يكون الأخير متضمناً فى الأوسط والأوسط متضمناً أو غير متضمن فى الأول فحينئذ يكون بالضرورة قياس كامل يربط الأول والأخير » . ويعتمد أرسطو هنا على الماصدق لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إيضاحاً لماهية القياس ، ولكنه حين ينظر إلى الحكم يعتبر المفهوم ، لأن الحكم عنده وصف شىء بشىء قبل أن يكون إدراج شىء تحت شىء . واعتبار الماصدق فى المقدمتين يؤدى إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط : ذلك أن الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف وأصغر من آخر ، و إما أن يكون أكبر منهما ، و إما أن يكون أصغر منهما . أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر هو اعتبار موضع الأوسط على ما فعل جالينوس من بعد فخرج له تصنيف جديد هو المذكور فى الكتب الحديثة المتداولة . على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط فى كل شكل ، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده ، ثم هو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه ثاوفراسطس أضرباً تابعة للشكل الأول .

حـ — ولتعيين أضرب كل شكل لم يؤلف أرسطو القضايا الأربع بعضها مع بعض إلا فى المقدمات وأهمل النتائج فخرج له ١٦ ضرباً ممكناً بدلاً من ٦٤ فى كل شكل ، وهذا أخصر وأصوب لأن النتائج تابعة للمقدمات وليس لها أحكام خاصة . ولتعيين الأضرب المنتجة يبدأ بمراجعة الأضرب التى مقدماتها كلية ، ثم ينتقل إلى الأضرب التى تحتوى على مقدمة جزئية ، و يستبعد جملة الأضرب التى مقدمتاها جزئيتان . ومع أنه استخرج أهم قواعد القياس ، كما سنشير إلى ذلك ، نراه يراجع بالأمثلة لا بتطبيق القواعد . ولما كان الأوسط فى الشكلين الثانى والثالث ليس كالأوسط فى الأول ، أى ليس متوسطاً بين الطرفين من حيث الماصدق ، فإنه يعالجه لجعله متوسطاً ولرد الشكلين غير الكاملين إلى الأول الكامل ، وله فى ذلك ثلاث طرائق : طريقة مباشرة بعكس القضايا ، وطريقتان غير مباشرتين الواحدة بنقل الكبرى صغرى والصغرى كبرى ، والأخرى بالخلف أى ببيان أنه إذا لم تسلم نتيجة القياس تسلم نتيجة مناقضة لقضية سلمت . وفى العكس يذكر أن الكلية السالبة تنعكس مثل نفسها ، والكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة والجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها ، وأما الجزئية السالبة فيقول إنها لا تعكس ولا يذكر عكس النقيض لأنه لا يفيد فى رد الأقيسة ، وأرسطو لا يتكلم عن العكس فى كتاب العبارة (كما نفعل الآن إذ ندرسه فى باب القضية) بل فى التحليلات بمناسبة القياس . و بعد أن يرد أضرب الشكلين الثانى والثالث إلى أضرب الأول يرد الضربين الجزئيين فى الأول إلى الضربين الكليين فلا يستبقى فى النهاية غير هذين الأخيرين ، الواحد موجب والآخر سالب . — ويذكر الأقيسة الموجهة و يركبها بعضها مع بعض على كل الأنحاء و ينظر فى ماهية النتيجة فى كل قياس فيستغرق فى ذلك خمسة عشر فصلاً مطولاً ، فاختصر ثاوفراسطس الطريق بتطبيقه قاعدة أن النتيجة تتبع أضعف المقدمتين . و بعد أن يستعرض

جميع الأقيسة يقرر القواعد العامة المستخلصة من الملاحظات الجزئية ، وهذه القواعد خمس : (١) يتألف القياس من ثلاثة حدود لا أكثر — (٢) فى كل قياس لا بد من مقدمة موجبة ، أى لا تلزم نتيجة عن سالبتين — (٣) فى كل قياس لا بد من مقدمة كلية ، أى لا تلزم نتيجة عن جزئيتين — (٤) النتيجة الكلية لا تلزم إلا عن كليتين ، أى إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية فالنتيجة جزئية حتماً — (٥) النتيجة الموجبة لا تلزم إلا عن موجبتين ، أى إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة فالنتيجة سالبة حتماً . وقد جمعت بعد ذلك القاعدتان الأخيرتان فى واحدة هى أن النتيجة تتبع أضعف (أو أخس) المقدمتين .

د — إذا تأملنا القياس وجدنا أن نتيجته كانت قبل تركيبه « مطلوباً » أى أنها هى المسألة التى عرضت أولاً (هل المحمول يوافق الموضوع أم لا يوافقه ؟) ثم ركب القياس لحلها . وإنما ركب بالأوسط فلا بد من منهج لاستكشاف هذا الأوسط . والمنهج أن يوضع ثبتان واحد لكل الموضوعات الممكنة للأكبر (المحمول) وآخر لكل المحمولات الممكنة للأصغر (الموضوع) دون الذهاب إلى أبعد من الجنس القريب ، فالحد الأوسط يوجد بالضرورة فى الجزء المشترك بين الثبتين . وبعبارة أخرى توجد أشياء هى دائماً موضوعات ولا تكون غير ذلك كالجواهر ، وأخرى هى دائماً محمولات كالأجناس العالية ، وطائفة ثالثة قد تكون موضوعات وقد تكون محمولات كالأنواع ، ولما كان الأوسط يجب أن يكون موضوعاً ومحمولاً فإن البحث عنه يجب أن يتجه إلى النوع أى يجب البحث عن حد مشترك بين موضوع النتيجة ومحمولها فى كل ما يمكن إيجابه لأحدها وفى كل ما يمكن أن يوجب له الآخر أو — إن كانت النتيجة سالبة — فى كل ما يمكن سلبه عن الواحد أو عن الآخر . فليكن هذا المطلوب : هل سقراط مائت ؟ الإنسان واحد من المحمولات التى يمكن إسنادها لسقراط وواحد من

الموضوعات التي يمكن أن يسند إليها مائت فيمكن أن يقوم حدا أوسط بين سقراط ومائت . فاستكشاف الحد الأوسط يقتضى إمعان الفكر والنفاذ إلى الماهيات ، و إذن فليس القياس قاصراً على أنه عرض البرهان ولكنه أيضاً آلة للاستكشاف ولإقامة البرهان ؛ فإن محاولة تركيب القياس شيء وتركيبه بالفعل شيء آخر وهذا مالم ينتبه إليه نقاد القياس المتقدمون والمتأخرون . فإن قالوا إن الاستكشاف العلمي سابق على تركيب القياس فالقياس فعل لاحق عقيم ، أجبنا أن الرائد فى الاستكشاف إنما هى طبيعة القياس القائمة على حد أوسط متعلق بالماهية ، فالقياس علة غائية ، ومعلوم أن الغاية تتصور أولاً وتحقق فى النهاية .

ه — بعد تعريف القياس وتحليله يقارن أرسطو بين القياس والقسمة الأفلاطونية (٣٣ ح) فيقول إن هذه القسمة قياس ضعيف أو عاجز لأنها خلو من حد أوسط ، فهى تقول مثلاً : الكائنات إما حية و إما غير حية ، فلنضع الإنسان فى الحية ؛ والحيوانات إما أرضية و إما مائية ، فلنضع الإنسان فى الأرضية وهكذا حتى تحصى جميع خصائص الإنسان ، ولكنها لا تبين علة إضافة خاصة دون الخاصة المقابلة و إنما تضعها وضعاً . فما لا نجده عند أفلاطون هى فكرة أن الاستدلال إقامة البرهان على أن المحمول يوافق الموضوع ، وهذا لا يتحقق فى القسمة ، بل إن القسمة مصادرة على المطلوب الأول فى جميع مراحلها . — فإن صح أن القسمة الأفلاطونية هى التى أدت بأرسطو إلى القياس فإن الفرق بعيد بين الطريقتين .

و — ومسائل المقالة الثانية قياس الدور فى الأشكال الثلاثة ، وقياس الخلف فيها ، والفرق بين البرهان المستقيم و برهان الخلف ، ورد كل منهما للآخر فى كل من الأشكال الثلاثة ، والأقيسة الفاسدة وأهمها المصادرة على المطلوب الأول ، ثم لواحق القياس وأهمها الاستقراء والتمثيل . وقد كثر الكلام فى الاستقراء

الأرسطوطالى لأن صاحبه يشترط فيه ذكر الجزئيات جميعاً فقال النقاد إن الفيلسوف لم يفهم الاستقراء على حقيقته ولم يفطن إلى إمكان إقامته على جزئيات معدودة بله على جزئى واحد و إلى أن الجزئيات لا تقع تحت حصر . هذا اتهام باطل لا يعقل أنه يجوز على واضع المنطق والفلسفة الأولى والعلم الطبيعى . و إنما ساق أرسطو عبارته هذه فى واحد من الكتب التى تبحث فى المنطق الصورى ، فلم ينظر فيه لغير صورة الاستقراء ودل على الشرط الذى يمكن بموجبه عد الاستقراء بين الأقيسة وهو إمكان عكس الصغرى عكساً مستوياً ، ولا مشاحة فى أن الانتقال من الجزئيات إلى الكلى يقتضى الجزئيات جميعاً ليكون صحيحاً من الوجهة الصورية و إلا كان التالى أعم من المقدم و بأن الاستقراء سفسطة . ولكن أرسطو لم يقل إن هذا الشرط يمكن تحقيقه ، ونفس المثال الذى يورده دليل على ذلك إذ أن الجزئيات فيه غير تامة وأرسطو يعلم ذلك : « الإنسان والفرس والثور طويل العمر — والإنسان والفرس والثور قليل المرارة — إذن فكل حيوان قليل المرارة فهو طويل العمر » . وحتى لو تحقق الشرط لما عده أرسطو كافياً إذ أن العلم عنده لا يؤلف من حقائق واقعة بل من حقائق ضرورية ولأرسطو فى هذه النقطة كلام ليس أصرح ولا أقوى منه قاله فى التحليلات الثانية وهو الكتاب الذى يبحث فى البرهان والعلم اليقينى قال : « إن من يبين ببرهان واحد (تذكر فيه الجزئيات) أو ببراهين عدة (كل منها خاص بجزئى) أن كلاً من المثلث متساوى الأضلاع وغير متساويها ومتساوى الضلعين مجموع زواياه يساوى قائمتين فليس يحصل له العلم بأن نفس المثلث تساوى زواياه قائمتين أللهم إلا على وجه سوفسطائى (أى جدلى قائم على أن هذه الثلاثة هى جميع المثلثات) وليس يحصل له العلم بالمثلث الكلى ولو لم يكن هناك مثلث غير ما ذكر ، ذلك أنه لا يعلم من أجل المثلث ، ولا كل مثلث إلا من حيث العدد ،

أما من حيث الصورة (الماهية) فليس يعلم كل مثلث ولو لم يوجد مثلث إلا وهو يعرفه . وإنما يعلم علماً كليًا متى قام عنده أن ماهية المثلث وجميع المثلثات واحدة بحيث إنْ وُضع المثلث ورفعت المثلثات وافقه المحمول »[١] . إذن فالعلم معرفة الماهية ، لا يؤدى إليه الاستقراء مهما يبلغ عدد الجزئيات إلا إذا أدركت العلاقة الضرورية بين المحمول والموضوع فى نتيجته ، فإن لم تدرك بقى الاستقراء علماً ناقصاً يحفز العقل إلى طلب علة اطراد المحمول للموضوع . فكيف يمكن القول مع القائلين إن القياس قلب صناعى للاستقراء بوضع الخاصة التى ينتهى نتيجة الاستقراء موضع الوسط والعلة ، وأن العلم الضرورى عند أرسطو ما هو إلا صورة مجردة للنظام الطبيعى المستخلص من التجربة ؟ هؤلاء القائلون ينسون أو يتناسون معنى « إدراك الماهية » ولقد ميز أرسطو بين الاستقراء والقياس تمييزاً تامًا قال[٢] : الاستقراء أبين من القياس بالإضافة إلينا لأنه يبدأ من الجزئيات ، أما القياس فأبين بالذات لأنه يبدأ من الكليات فيبين علة النتيجة بخلاف الاستقراء الذى يضع النتيجة من أجل ما شوهد فى الجزئيات ، والحد الأوسط فيه أوسط من حيث الشكل فقط لأن الاستقراء يضيف الأكبر للأوسط بالأصغر كما يتبين من المثال المذكور آنفاً ، ولا يختلف الأوسط عن الأصغر من حيث الماصدق لأنه مكتسب بوضع حد كلى فى موضع الجزئيات وهذا الوضع هو نفس الاستقراء .

ز — ولا يذكر أرسطو القضية الإضافية التى بين موضوعها ومحمولها نسبة إضافة مثل ب أكبر من حـ أو ب إلى يمين حـ وما أشبه ، ولا بد أن يكون السبب فى هذا الإغفال أن تعريف القضية عنده عام يشمل كل نسبة بين موضوع

---

(١) التحليلات الثانية م ١ ف ٥ .

(٢) التحليلات الأولى م ٢ ف ٢٣ وهو الخاص بالاستقراء .

ومحمول ، لا أنه جهل هــــذا النوع من القضايا الكثير الاستعمال فى الرياضيات وأرسطو يلحظ الرياضيات فى منطقه ويأخذ منها بعض مصطلحاته المنطقية مثل الحد والشكل ، ويمثــل لكل واحد من أشكال القياس بشكل هندسى خاص الخطوط فيه تمثل القضايا والنقط تمثل الحدود . كذلك لم يذكر القضية الشرطية بنوعيها متصلة ومنفصلة لأنهما تنحلان إلى حمليتين . وأهمل الأقيسة المقابلة لهذه القضايا لأن القياس الإضافى لا يخرج عن تعريف القياس بالإجمال ولأن القياس الاستثنائى يرد إلى قياس اقترانى بتحويل القضية الشرطية إلى قياس إضمــارى مثل قولنا « إذا كان الله ثابتاً فهو فعل محض » (شرطية متصلة) فإنه يرجع إلى « الله ثابت فهو فعل محض » ثم بالتصريح بالقضية الكبرى المطوية فى هـــذا القياس يخرج لنا « كل ما هو ثابت فهو فعــل محض والله ثابت إذن فالله فعل محض » — ومثل قولنا « العدد إما فرد وإما زوج » (شرطيةمنفصلة) فقد يرد إلى السابق « إذا لم يكن العدد فرداً فهو زوج » أو إلى حملية مباشرةً « كل ما ليس فرداً فهو زوج » .

٥١ — التحليلات الثانية :

ا — تقع فى مقالتين كالأولى : الواحدة تدور على ماهية العلم وشرائط مقدماته وخصائص البرهان بمــا هو برهان أى من حيث إبانته عن علة حصول المحمول للموضوع . وتدور الثانيــة على خصائص البرهان من حيث هو وسيلة لحد المحمولات وعلى المطالب العلمية أى الأسئلة التى تقع فى العلوم وعلى الحد وعلاقته بالبرهان . — يبدأ أرسطو بالبحث فى أساس العلم فيقول : إن كل علم وكل تعلم إنما يستند إلى علم سابق ، لكن لا يتسلسل العلم إلى غير نهــاية فلا يتم أبداً ، ولا يتوقف بعضه على بعض فنقع فى دور . والقول بالتسلسل والدور مصدر واحد هو

توهم البرهان الوسيلة الوحيدة للمعرفة ، ولكن هناك مقدمات أولية لا تفتقر إلى برهان ولا تحتمل البرهان وإنما هي أصول البراهين . وللبرهان تعريف أول ظاهري بالعلة الغائية هو أنه « قياس منتج للعلم » والقياس مأخوذ هنا بمعناه المحدود من حيث هو قسيم الاستقراء ، ولفظ العلم يعني معرفة العلة وهي معرفة ثابتة ضرورية بينما الإحساس والظن يقعان على الحادث والممكن ، وقد يقع العلم والظن في شخصين على موضوع واحد بعينه فلا ينتفي التمييز بينهما لأن موقف كل شخص من هذا الموضوع غير موقف الآخر ، فالشخصان يستطيعان أن يحكما بأن الإنسان حيوان لكن أحدهما يعتبر الحيوان من ماهية الإنسان ويعتبره الآخر محمولاً حاصلاً بالفعل ، والفرق ظاهر بين هذين النوعين من المعرفة . — وللبرهان تعريف ثانٍ جوهري بالعناصر المؤلفة له هو انه « القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها » . ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول ، كانت عناصر البرهان الموضوع والمحمول والمقدمتين ، ووجب أن يعلم قبل البرهان أن الموضوع موجود وما هو وما المحمول أو ما يعني اسمه وأن المقدمتين صادقتان وإلا لم ينتج برهان . والصدق هنا يقتضي أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة ذاتية أي جوهرية فتصير المقدمة أولية ، وإلا افتقرت إلى برهان ولم تصلح أساساً يستند إليه .

ب — ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام : الأول مقدمات أولية بالإطلاق وتسمى « علوماً متعارفة » مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية وهي لا تدخل عادة في القياس بل يتمشى القياس بموجبها دون ذكرها أي أنها مقدمات بالقوة لا بالفعل ، وهي ليست غريزية في العقل لكن العقل يكتسبها بالحدس فتبدو كالغريزية . والقسم الثاني مقدمات تسمى « أصولاً موضوعة » ليست أولية ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس . والقسم الثالث مقدمات تسمى

« مصادرات » يطلب إلى المتعلم تسليمها فيسلمها مع عناد فى نفسه و يصبر عليها إلى أن تتبين له فى علم آخر . — فحينما تكون المقدمات أولية و يستدل على المعلول بالعلة يسمى البرهان « برهان لم » يفيد علة حصول النتيجة و يحاكى نظام الوجود حيث العلة سابقة على المعلول وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل . وهناك برهان آخر يسمى « برهان إن » وهو الذى مقدماته تقتضى البرهنة أو الذى يستدل على العلة بالمعلول وهو برهان بالمعنى الواسع لأنه يترك للعقل مجالاً للتساؤل ، كبرهان الطبيب الذى يستند إلى نتائج الرياضيات فيقول إن الجروح المستديرة أبطأ اندمالاً من سواها ، وكبراهين علوم المناظر والموسيقى والفلك التى تتقبل مبادئها من الرياضيات تقبلاً . — وفى هذا القدر كفاية بعد الذى ذكرناه عن القياس وليس لنا كلام خاص فى باقى مسائل الكتاب وهى مبسوطة فى كتب المنطق .

٥٢ — الجدل :

ا — كان أفلاطون قد رفع الجدل إلى مقام العلم والمنهج العلمى (٣١— ١) ولكن أرسطو عاد به إلى معناه المتعارف فحده بأنه « الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب فى مسألة واحدة بالذات ، مع تحاشى الوقوع فى التناقض ، والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة » . وليس يمكن ذلك بالاستناد إلى حقائق الأشياء لأن المقدمات الصادقة لا تنتج النقيضين فى آن واحد ، فلا يدور الجدل إلا بمقدمات محتملة أى آراء متواترة أو مقبولة عند العامة أو عند العلماء . فالقياس الجدلى يتفق مع البرهانى فى أنه استدلال صحيح و يختلف عنه فى أن مقدماته محتملة . ولا يتفق مع السوفسطائى فى شىء ، لأن هذا يستند إلى قضايا مموهة والاستدلال فيه قد يكون صحيحاً أو فاسداً . و إذن فليس الجدل علماً أو منهج

العلم كما أراد أفلاطون ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال ، وهو يستعمل فى الخطابة بنوع خاص .

ب — وللجدل فوائد منها أنه رياضة عقلية ، وأنه منهج يستطيع العالم والجاهل أن يمتحن بموجبه مدعى العلم . بل إن له فائدة علمية هى أنه يساعد على كشف المبادئ الأولية فى علم من العلوم ببحث الآراء العامة وآراء العلماء فى موضوع ذلك العلم ؛ فإن العلوم الجزئية لا تبرهن بنفسها على مبادئها الخاصة ؛ فامتحان الآراء يعين العقل على الاقتراب من المبادئ ووضع المسائل . وقد كان أرسطو القدوة فى هـذا المنهج علماً وعملاً ، ففى كل علم وكل مسألة سرد أقوال المتقدمين ومحصها ومهد بذلك لدراسة المسألة فى ذاتها بحيث يمكن أن يستخرج من كتبه تاريخ الفلسفة والعلم والفن .

حـ — ولما كان الجدل قياساً واستقراء لإضافة محمول إلى موضوع فيلزم النظر فى هذه الإضافة وتعيين أنواعها والكلام فى كل نوع . فالمحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع فى الماصدق وإما أن لا يكون : فإن كان مساوياً (أى ينعكس) فإما أن يكون ماهية الموضوع وهو إذن حده وإما أن لا يكونها وهو إذن خاصة . وإن لم يكن مساوياً فإما أن يكون جزءاً من الحد وهو إذن جنس الموضوع أو فصله النوعى وإما أن لا يكون جزءاً من الحد وهو إذن عرض . فكل موضوع يوصف من هذه الوجهات تحصل لنا به معرفة ، وكل مقدمة وكل مسألة ترجع إلى واحدة من هذه الوجهات لأن المحمول لا يخلو أن يكون إما جنساً أو خاصة أو فصلاً أو عرضاً ، فهذه الوجهات هى المواضع التى تستمد منها القضايا الجدلية على هذا الترتيب فى القياس والاستقراء . وهذا موضوع الكتاب ومن هنا أتى اسمه فإن « طوبيقا » من « طوبوى » أى الأمكنة التى تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية . وتجد فى كتاب النجاة لابن سينا تلخيصاً

المقالات السبع فى الفصل المعنون « فى بيان وجوه الغلط فى الأقوال الشارحة » . أما المقالة الثامنة والأخيرة فتدور على ترتيب الجدل أى على قواعد السؤال والجواب .

د — هذا تعيين الكليات وتصنيفها عند أرسطو وقد تناولها فورفوريوس وجعلها موضوعاً لكتاب خاص أسماه « المدخل إلى مقولات أرسطو » (إيساغوجى = المدخل) فانقسم الكلام فى التصور الساذج إلى قسمين : الكليات والمقولات . وإنما وضعت الكليات أولاً لأنها ذهنية صرفة وألصق بالمنطق . أما المقولات فذهنية من حيث هى أقسام تندرج تحتها الموضوعات والمحمولات ، وحقيقية من حيث هى أقسام تترتب فيها الأشياء أنفسها . ثم إن البحث فى الكليات مفيد بل ضرورى للحد والقسمة ، وهما مستعملان فى كتاب المقولات . غير أن الكليات عند أرسطو أربعة زاد عليها فورفوريوس كلياً خامساً هو النوع ولم يكن أرسطو يعتبره واحداً من الكليات وإنما كان يعتبره الموضوع نفسه من حيث أن الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد والنوع لا يضاف إلا للفرد مثل قولنا سقراط إنسان .

٥٣ — الأغاليط :

ا — كتاب الأغاليط أو تفنيد الحجج السوفسطائية فى مقالتين : تبدأ الأولى بتعريف الغلط أو السفسطة بأنها قياس فى الظاهر فقط لا فى الحقيقة ، وتستطرد إلى بيان العلاقة بين هذا الكتاب وسائر الكتب المنطقية ، وأن « أفعال السوفسطائية إما فى القياس المطلوب به إنتاج شىء ، وإما فى أشياء خارجة عن القياس » . فالمغالطات فى القياس « إما أن تقع فى اللفظ أو فى المعنى أو فى صورة القياس أو فى مادته ، وإما أن تكون غلطاً أو مغالطة » . والأشياء الخارجة عن

القياس « مثل تخجيل الخصم وترذيل أقواله والاستهزاء به وقطع كلامه والإغراب عليه فى اللغة واستعمال ما لا مدخل له فى المطلوب وما يجرى مجرى ذلك »[١] . والمقالة الثانية فى حل هذه الإشكالات .

ب — و يقول أرسطو فى الفصل الأخير من الكتاب إن العلم أو الفن يوضع شيئاً فشيئاً بأن يزيد المتأخرون على ما يخلفه المتقدمون وانه هو قد سُبق إلى فنون كثيرة فتلقى البيان مثلاً عن الأقدمين وأكمله . أما القياس والبرهان والجدل والسفسطة فلم يسبقه إليها أحد . نعم إن السوفسطائيين وأمامهم غورغياس كانوا يعلّمون المحاجة ، ولكنهم كانوا يقتصرون على تلقين تلاميذهم بعض حجج عامة وتدريبهم على تركيب بعض المغالطات بطريقة تجريبية مما هو أدخل فى علم البيان . أما الفن نفسه بما له من موضوع محدد ومبادئ ونتائج فقد استكشفه من عند نفسه فى زمن طويل . — انتهى كلامه — والحق أن من يقابل بين ما عرفته المدارس السابقة من المنطق وما ورد فى أفلاطون وقد آلت إليه الفلسفة اليونانية من أبحاث متفرقة ضعيفة فى الحد والقسمة والاستقراء ، و بين كتب أرسطو الغنية العميقة ليدهش من عظم الفرق و يوقن أن القياس بمبادئه وأشكاله وقواعده ، وأن البرهان بأصوله وأنواعه وشروطه ، وأن الاستقراء بماهيته ومكانه من العلم ، أمور جديدة فى تاريخ الفكر أصبحت من يوم وجدت جزءا من الفلسفة لا يتجزأ . و إذا كان العلم الكامل هو علم الذى يعلم أنه يعلم أى الذى يبرهن على علمه و يدفع عنه الشبه والاعتراضات وهو على بينة من أمره ، فإن أرسطو بوضعه المنطق قد يسر للناس مثل هذا العلم و بصر العقل بنفسه وأبلغه رشده .

(١) ابن سينا : النجاة ص ١٤١ — ١٤٨ .

الفصل الثالث

الطبيعة

٥٤ — العلم الطبيعي وأقسامه :

ا — الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الذهن ، فإنا مهما نحاول فلن نستطيع أن نتصور الإنسان إلا في لحم وعظم ، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية في المادة التي تلائمها . وكل ما هو مادي فهو متحرك ، فموضوع العلم الطبيعي الوجود المتحرك حركة محسوسة ، بالفعل أو بالقوة . والحركة على أنواع ، ولأجل تعيين عدد هذه الأنواع يجب الرجوع إلى معنى أعم من الحركة هو التغير أو الصيرورة : كل تغير فهو من طرف إلى طرف ضده ؛ وعلى ذلك فلا تغير من اللاوجود إلى اللاوجود ؛ إذ ليس بينهما تضاد ، وإنما التغير من اللاوجود إلى الوجود ، ومن الوجود إلى اللاوجود ، ومن الوجود إلى الوجود . أما النوع الأول فليس حركة ولكنه « كون » لأن الحركة تقتضي قبلها وجود المتحرك ، والكلام هنا على كونه أي على وجوده بعد لا وجود ، ثم إن للحركة وسطاً ولا وسط بين اللاوجود والوجود . وأما النوع الثاني فليس حركة كذلك ولكنه « فساد » إذ لا وسط بين الوجود واللاوجود ، والانتقال من الأول إلى الثاني فجائي . فلا يبقى إلا النوع الثالث وهو انتقال نفس الشيء من وجود إلى وجود هو حال لهذا الشيء ، ويتحرك الشيء حركات مختلفة ؛ لكن لا من حيث الجوهر فإن الجوهر عرضة للكون والفساد ليس غير ؛ ولا من حيث جميع المقولات الأخرى ؛ بل من حيث بعضها فإن الإضافة لا وجود لها بذاتها وإنما توجد

بطرفيها فتغيرها تابع لتغيرها ، والفعل والانفعال هما تغير ولا تغير للتغير ، والزمان مقياس الحركة فليس هو الذى يتحرك . يبقى أن الحركة تحدث فى ثلاث مقولات هى : الكيفية ، والكمية ، والمكان : فالحركة التى فى الكيفية « استحالة » ، والتى فى الكمية « نمو ونقصان » ، والتى فى المكان « نقلة » . وفى هذه المقولات فقط يتفق الانتقال من ضد إلى ضد ، والنقلة شرط الحركتين الأخريين إذ لا بد فيهما من تماس المحرك والمتحرك ، ولا بد لتماسهما من تقاربهما . والنمو والنقصان حركة الجسم الحى ، فهو يبدأ صغيراً فيتحرك نحو الكمية المقتضاة له حسب طبيعته ثم يعتريه الذبول والنقصان[1] .

ب — وعلى ذلك ينقسم العلم الطبيعى إلى الكلام فى الموجود الطبيعى بالإجمال وهذا موضوع كتاب السماع الطبيعى ، ثم فى الموجود الطبيعى بالتفصيل أى أولاً فى الموجود الطبيعى المتحرك بالنقلة وهذا موضوع كتاب السماء أى العالم ، وثانياً فى الموجود الطبيعى المتحرك بالاستحالة المنتهية إلى فساد جوهر وكون آخر وهذا موضوع كتاب الكون والفساد ، وثالثاً فى الموجود الطبيعى المتحرك بالنمو والنقصان أى الجسم الحى وهـــذا موضوع كتاب النفس ولواحقه الطبيعيات الصغرى وكتب الحيوان . — وسندرس فى هــذا الفصل الكتب الثلاثة الأولى ونخصص الفصل الآتى للكلام على النفس . والأصل فى اسم السماع الطبيعى على قول البعض أن أرسطو ألقاه دروساً فدوّنه التلاميذ ، وعلى قول البعض الآخر أنه يتعذر فهمه من غير الاستماع إلى معلم . والكتاب فى ثمانى مقالات : الأولى فى تجوهر الأجسام الطبيعية أى تركيبها . والثانية فى العلية والاتفاق والضرورة والغائية . والثالثــة فى تعريف الحركة وفى اللانهاية . والرابعة فى المكان والخلاء والزمان : وسنلخص هذه المقالات تلخيصاً وافياً ، وكان أرسطو يعتبرها قسماً تامًّا

(١) السماع الطبيعى م ١ ف ٢ و م ٥ ف ٢ .

يسميه « فى المبادىء » (الطبيعية) و يعتبر الباقى قسماً آخر يسميه « فى الحركة » وسنهمل هذا الباقى هنا إلا مسألة واحدة منه ، فإن المقالة الخامسة تدور على تفصيلات فى الحركة لا نرى فائدة فى تتبعها . والمقالة السادسة تبحث فى اتصال الجسم والمكان والزمان ، وأهم ما فيها وارد فى الكلام على اللانهاية . والمقالة السابعة تعنى بتفصيلات أخرى فى الحركة ، وقد وردت فى روايتين يظن أنهما لبعض التلاميذ وقد أقحمتا على الكتاب . والمقالة الثامنة تدلل على قدم حركة العالم (وهذه هى المسألة التى سنذكرها) وتبرهن على وجود المحرك الأول وهذا بحث سيعود إليه أرسطو فى « ما بعد الطبيعة » فنرجئه نحن تفادياً من التكرار ولأنه أدخل فى هذا العلم الأخير . — و بعد ذلك نقول كلمة فى كتاب السماء وأخرى فى كتاب الكون والفساد .

٥٥ — تجوهر الأجسام الطبيعية :

ا — العلم معرفة العلل والمبادئ والأصول . وقد تعددت الآراء فى المبادئ الطبيعية . فمن الفلاسفة من وضع مبدءا واحداً ثابتاً مثل بارمنيدس ومايسوس — ومنهم من وضع مبدأً واحداً متحركاً ماءً أو هواءً أو ناراً وهم طاليس وأنكسيمانس وهرقليطس — ومنهم من قال بمبادئ عدة محدودة العدد مثل أنبادوقليس — ومنهم من قال بمبادئ غير متناهية العدد وهم طائفتان : واحدة ذهبت إلى أن هذه المبادئ متفقة جنساً مختلفة شكلاً مثل لوقيبوس وديموقريطس — وطائفة أخرى ذهبت إلى أن المبادئ متباينة مثل أنكسيمندريس وأنكساغورس .

ب — أما رأى بارمنيدس فهو عبارة عن إنكار العلم الطبيعى إذ أن الأجسام الطبيعية متمايزة ومتغيرة ، وهو يجعل الطبيعة كلها واحداً ساكناً ، فهو لم يفطن إلى أن الوجود يقال على أنحاء هى المقولات العشر لا على نحو واحد ، وأن

كل مقولة تقال كذلك على أنحاء فيقال جوهر للإنسان والفرس والنفس ، و يقال كيفية للأبيض والحار وما أشبه . فعبارته « كل ما خلا الوجود فهو لا وجود » غير صحيحة ، فإن ما خلا الوجود من وجه أى من حيث الجوهر مثلاً أو من حيث جوهر معين فقد يكون وجوداً من وجه آخر أى عرضاً أو جوهراً آخر ، و إذن فليس يلزم أنه لا شيء . كذلك الواحد يؤخذ بمعانى مختلفة فيقال على المقدار وعلى غير المنقسم وعلى الماهية : فإن قيل على المقدار كان الواحد كثيراً بالقوة لأن المقدار ينقسم إلى أجزاء . و إن قيل على غير المنقسم بطلت الكمية ولم يعد الوجود متناهياً كما يرى بارمنيدس ، ولا لا متناهياً كما يرى ماليسوس . و إن قيل على الماهية فيجب أن يفهم قول إن الوجود واحد بمعنى أن كل موجود أى كل ماهية فهو واحد فى ذاته ، لا بمعنى أن الموجودات جميعاً واحد ، و إلا وقعنا فى مذهب هرقليطس فاستوى معنى الخير ومعنى الشر ومعنى الإنسان ومعنى الفرس ومعنى الكيفية ومعنى الكمية ، وهـذا خلف ، ولاتجه القول إلى عدم الوجود لا إلى وحدة الوجود . و بارمنيدس يتحدث عن الوجود كأنه ماهية متحققة فى الخارج على مثال تحققه فى الذهن ، ولما رأى أن الأشياء واحد على نحو ما من حيث أنها تدخل تحت معنى الوجود ، توهم أن الأشياء واحد على نحو لا يتفق معه أن تكون موجودات متكثرة . والواقع أن فى الخارج ماهيات مشاركة فى الوجود ، وأن معنى الوجود جرده العقل ، وأنه يقال على كل موجود بحسب هذا الموجود من حيث هو جوهر (فيوجد فى ذاته) أو عرض (فيوجد فى غيره) أو ماهيـة معينة (فيوجد بحسب هذه الماهية) .

حـ — وأما آراء الطبيعيين فلا تثبت للنقد كذلك ، فإن تركيب الأجسام الطبيعية من مادة واحدة معينة يبطل تمايزها تمايزاً جوهرياً و يجعلها متمايزة بالعرض فقط من حيث الشكل والحجم ؛ فى حين أن الملاحظة تدل على أنها تتباين

بالخصائص ، وأن العقل يدل على أن الاختلاف فى العرض لا يحدث اختلافاً فى الجوهر . وتركيب الجسم الطبيعى من عدة مواد كلها معينة ومجتمعة بمقادير قد يعلل تميزه من غيره إلى حد ما ، ولكنه يبطل وحدته إذ أن ما هو مؤلف من عناصر معينة لا يمكن أن يكون واحداً فى ذاته مالم نفرض مبدأ يرد العناصر إلى الوحدة ، وتتبين قوة هذه الحجة بملاحظة الكائن الحى على الأقل ، فإنه واحد من غير شك مع تعدد أجزائه ووظائفه ، وإنما هو واحد بشىء آخر غير الأجزاء هى النفس ؛ زد على ذلك أن مبادئ الأجسام الطبيعية لا يمكن أن تكون كلها معينة وإلا صارت التغيرات جميعاً عرضية ، وانتفى التغير الجوهرى وهو مشاهد على الأقل فى الحى يتغير إلى غير الحى بالموت والانحلال ، وفى غير الحى يتغير إلى الحى بالاغتذاء والتوليد .

د — فلأجل تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها يجب القول أن المبادئ ثلاثة فقط ، ويتبين ذلك من النظر فى التغير ، فإنه يقتضى أولا موضوعا يتم فيه ، وثانياً كون هذا الموضوع غير معين فى نفسه وإلا لم يمكن أن يصير شيئاً آخر ، وثالثاً ما يعين الموضوع بعد اللاتعيين : فالأول الهيولى أو المادة الأولى ، والثانى العدم ، والثالث الصورة . فقبل التغير الشىء المتغير واحد بالعدد ولكنه يحتوى على مبدأين : أحدهما يبقى بالرغم من التغير ، والآخر يحل ضده محله ، ولابد من مبدإ ثالث لإمكان التغير هو عدم الضد لقبول الضد الآخر . وهى مبادئ بمعنى الكلمة أى أنها أولية لا مكونة من أشياء أخرى ، وأنها متضادة لا مكونة بعضها من بعض ، إلا أن الهيولى والصورة مبدآ الماهية ، أما العدم فمبدأ بالعرض ، أى أنه نقطة نهاية صورة ، وبداية صورة ، وليس شيئاً ثالثاً محويا فى الجسم ، لأن الكائن إنما يكون بارتفاع العدم لا بوجوده . — ولما كانت الهيولى موضوعاً غير معين فى نفسه ؛ فهى ليست ماهية ، ولا كمية ، ولا كيفية ، ولا شيئاً

داخلاً فى المقولات التى هى أقسام الوجود ، ولكنها قوة صرفة لا تدرك فى ذاتها ، وإنما نضطر لوضعها وندركها بالمماثلة كما ندرك الخلط شيئاً بغير صورة لأنه تارة يكون فى صورة وطوراً فى أخرى . وأما الصورة فهى كمال أول لهذا الموضوع أو فعل أول لهذه القوة ، أى أنها ما يعطى الهيولى الوجود بالفعل فى ماهية معينة ، فهى معقولة لأنها فعل ؛ بل هى ما نعقل من الشىء . وباتحاد هذين المبدأين اتحاداً جوهرياً يتكون كائن واحد ؛ من حيث أن كلاً منهما ناقص فى ذاته ، مفتقر للآخر ، متمم له ؛ فهما يتميزان بالفكر ، ولا ينفصلان فى الحقيقة ؛ فلا توجد الهيولى مفارقة ولكنها دائماً متحدة بصورة ، وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة ؛ اللهم إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن ، وبعد انفصالها عنه بالموت (٦٣ جـ د) . وهناك صور مفارقة أصلاً هى الله والعقول محركة الكواكب (٦٨ د هـ) ، وما خلا هذه الصور فليست المعقولات قائمة بأنفسها كما ذهب إليه أفلاطون ، ولكنها حالة فى المادة حلول الفعل فى القوة ، وليست المادة متشبهة بالمعقولات أو مشاركة فيها من بعيد وبالعرض ، ولكنها متقومة بها ، وإذن فالجسم الطبيعى موجود حقيقى ، وهو واحد بوحدة حقيقية .

٥٦ — العلية والاتفاق :

ا — أنزل أرسطو إذن المثال الأفلاطونى من السماء إلى الأرض وسماه صورة ، وسماه أيضاً « طبيعة » ؛ فإنه يقول : ونستطيع أن نبحث مسألة تجوهر الأجسام من وجهة أخرى فنلاحظ أن من الموجودات ما هو بالطبع ، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن ، ومنها ما هو بالاتفاق أو المصادفة . والأجسام الطبيعية هى الحيوانات وأعضاؤها والنبات والعناصر ، وهى تختلف اختلافاً بيناً عن التى ليست بالطبع ؛ فإن الموجود الطبيعى حاصل فى ذاته على مبدإ حركة وسكون بالإضافة

إلى المكان ، أو إلى النمو والذبول ، أو إلى الاستحالة . أما المصنوعات كالسرير والرداء وما أشبه فإن اعتبرناها بما هى مصنوعات لم نجد فيها أى نزوع طبيعى للحركة ؛ فإن تحركت فذلك إما بالمواد المركبة منها ومن هذا الوجه ، و إما بفعل الصانع . والمبدأ الذاتى للحركة والسكون فى الجسم نسميه بالطبيعة ، « فالطبيعة مبدأ وعلة حركة وسكون للشىء القائمة فيه أولاً و بالذات لا بالعرض » : وقد عرفنا ما هى الحركة وسنعود إليها . أما السكون فهو غاية الحركة ، فإن جميع الحركات الطبيعية — ما عدا حركات الأجرام السماوية — من نقلة العناصر الأرضية ومركباتها ، ومن استحالة ، ومن نمو النبات والحيوان ، لها حد تنتهى إليه بالطبع وتسكن عنده ؛ فلا يوجد كائن يفعل أى شىء كان ، أو ينفعل بأى حال من أى كائن على ما يتفق ، ولا يوجد كون هو كون أى موجود عن أى موجود ، ولا يوجد فساد هو انحلال شىء إلى أى شىء . أما قولنا « القائمة فيه أولاً و بالذات » فللتمييز بين الموجود الطبيعى وغيره مما يتحرك بالصناعة أو بالاتفاق ، وأما قولنا « لا بالعرض » فيتضح معناه من ملاحظة أن الطبيب الذى يداوى نفسه فيبرأ ليس علة للصحة من حيث هو مريض ؛ بل عرض أن رجلاً بعينه طبيب وقابل للصحة ؛ لذلك قد تفترق هاتان الكيفيتان ، وهكذا الحال فى جميع المصنوعات ؛ فليس واحد منها حاصلاً على مبدإ صنعه وحركته ، إنما مبدأ بعضها خارج عنها كالبيت ، ومبدأ البعض الآخر داخل ، ولكنها علل لأنفسها بالعرض لا بالذات كما تقدم . — وليست الطبيعة نفساً كما ظن أفلاطون ؛ فإن الفرق بعيد بين حركة الحى الذى يتحرك و يسكن بذاته ، وحركة الجماد الذى لا يستطيع أن يبدأ الحركة ولا أن يقفها ، و إنما الطبيعة هى الصورة ، والصورة طبيعة الشىء ما دام الشىء . فإنه هو هو و يفعل كل ما يفعل بصورته . أما الهيولى فليست طبيعة لأنها بالقوة وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعى حتى يخرج إلى الفعل ؛ أى يتخذ صورة وماهية ،

ويفترق أرسطو عن أفلاطون فى نقطة أخرى ؛ فهو حين يطلق لفظ الطبيعة على العالم لا يقصد أن يدل على موجود واحد مركب من نفس وجسم ؛ بل يريد مجموع الأجسام مرتبة فى نظام واحد — وحين يضيف إليها خصائص وأفعالاً لا يشخص الطبيعة فى قوة واحدة ؛ بل يريد الطبائع الجزئية بالإجمال .

ب — وتعريف الطبيعة يستتبع البحث فيما يتميز به العلم الطبيعى من العلم الرياضى ؛ فإن السطوح والحجوم والخطوط والنقط التى هى موضوع الرياضى متحققة فى الأجسام الطبيعية ؛ فكيف يتميز العلمان ؟ إنهما يتميزان بأن الرياضى يفحص عن موضوعاته مجردة عن الجسم الطبيعى وحركاته وكيفياته المحسوسة من ثقل وخفة وصلابة وليونة وحرارة وبرودة ، ولا يحتمل هذا التجريد أى خطأ من حيث أن العقل يدرك أن التجريد فعله الخاص ، وإنما الخطأ فى محاولة أفلاطون أن يجرد عن المادة أشياء المادة داخلة فيها ، وهى الأشياء الطبيعية مثل اللحم والعظم والإنسان والشجر ، لا يمكن دراستها إلا فى المادة ، كما لا يمكن تصور الأفطس دون تصور الأنف ، بينما المنحنى مثلاً لا تدخل فيه مادة بالذات . فالعلم الرياضى يستبقى المادة المعقولة التى هى امتداد فحسب ، ويصرف النظر عن المادة المحسوسة الواقعة فى الحركة ، والعلم الطبيعى ينظر فى المادة والصورة جميعاً غير منفصلتين ، أما الصور المفارقة فدراستها من شأن الفلسفة الأولى ، أو ما بعد الطبيعة .

حـ — الآن عرفنا الجسم الطبيعى على الوجه الذى يقتضيه العلم أى بالعلة ، فإن الهيولى والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشيء ويعلم بهما كما يتكون التمثال من النحاس وصورة أبولون ، على أن العلة تقال أيضاً على نحوين آخرين الواحد ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون ، والثانى الغاية التى تقصد إليها الحركة ، فتكون العلل أربعاً : علة مادية وصورية وفاعلية وغائية ، يعنى الطبيعى بها جميعاً

من حيث أن غرضه تفسير الحركة ، بينما الرياضي ينظر فى صورة صرفة وماهية مجردة فلا يحتاج فى معرفة موضوعه لأكثر من اعتباره فى ذاته . وللحركة مبدأ محرك بالضرورة ، لأن الشيء لا يتحرك بذاته من جهة ما هو قابل لأن يتحرك . وللحركة غاية تقصد إليها بالضرورة و إلا لم تكن حركة أصلا . ونستطيع أن نرد العلتين الفاعلية والغائية إلى الصورة على نحو ما ، فإن الفاعل إنما يفعل على حسب صورته و يحرك الشيء على حسب صورة الشيء ؛ فإذا ما قبل الشيء الحركة تحرك بصورته وعلى حسبها . أما الغاية فإنها مرتسمة فى صورة المحرك يقصد إليها ، وفى صورة المتحرك يوجه إليها ، بحيث ننتهى إلى أن العلل طائفتان : العلة المادية والعلل الثلاث الأخرى مختصرة فى الصورة أو الطبيعة التى بها يكون الشيء ما هو و يتحرك و يسكن (انظر أيضاً ما بعد الطبيعة م ٥ ف ٢) .

د — على أنه يقال أيضاً إن الاتفاق والبخت أو الحظ علة . والاتفاق والبخت واحد إلا أن البخت أخص يطلق على الأمور الإنسانية أى تلك التى تتعلق بالاختيار ، و يطلق الاتفاق على الأمور الطبيعية أى تلك التى تصدر عن الجماد والحيوان والطفل وهم جميعاً عاطلون من الاختيار ، فلا يقال للحجارة التى يشيد بها الهيكل إنها سعيدة الحظ بالقياس إلى التى توطأ بالأقدام إلا مجازاً ، ولا يقال لمجيء الفرس بخت إذا كان الفرس بهذا المجيء قد نجا من الهلاك دون قصد إلى النجاة ولكنه اتفاق . و بعد فما معنى العلية هنا ؟ نلاحظ أولا أن من الظواهر ما يقع دائماً على نحو واحد ، ومنها ما يقع فى الأكثر ، ومنها ما يقع استثناء ، وأن هذا النوع الأخير وحده هو الذى يقال عنه إنه يقع بالاتفاق . ونلاحظ ثانياً أن الظواهر التى تقع دائماً أو فى الأكثر تقع لأجل غاية هى التى ينتهى إليها البعض بالاختيار والبعض بالطبع ، فإن كل ما يحدث لأجل غاية إنما يحدث عن الفكر أو عن الطبيعة ، بينما الظواهر الاتفاقية تقع لا لغاية أى أنها تنتهى

عند غاية ليست مهيأة لها بالذات . فمثلا لقاء المدين بالسوق والحصول على الدين أمر كان يمكن أن يكون غاية الدائن لو أنه علم أنه سيلقى مدينه هناك ولكنه ذهب من غير أن يعلم ولغير هذه الغاية ، فعرض له إذ جاء السوق أنه جاء لقبض دينه فكان هذا بختاً . أما إذا كان يعلم أو إذا كان من عادته أن يذهب للسوق لاستيفاء أمواله فإن الأمر لا يعد حينئذ من قبيل البخت . وعلى ذلك فالاتفاق تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلا بالعرض ، من حيث أنها لم تفعل لأجل هذا التقابل . فهو داخل فى العلة الفاعلية مع هذا الفارق وهو أنه لما كانت العلة الفاعلية إما فكراً وإما طبيعة كان الاتفاق لاحقاً للفكر وللطبيعة لا سابقاً كما توهم بعض القدماء ، لأنه علة عرضية لمعلولات الفكر والطبيعة يحدثانها بالذات ، وما هو بالعرض فهو لاحق لما هو بالذات . هو إذن علة غير معينة محجوبة عن الإنسان معارضة للعقل ؛ لأن العقل يعقل الأمور التى تقع دائما أو فى الأكثر لا الأمور الاستثنائية ، لذلك لا يحكم العقل بين نقيضين ممكنين (٤٩ ب) .

ﻫ — فالعلل أربع كما قلنا ولا يمكن قصر العلية على المادة والفاعل والقول إن الأشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة كما ارتأى كثير من القدماء . إن مثلهم مثل قائل إن الحائط يحدث ضرورة لأن الأجسام الثقيلة كالحجارة تسقط إلى أسفل فتؤلف الأساس ، وتصعد الأجسام الأخف كالتراب فوق الحجارة ، والأخف كالخشب إلى أعلا . نحن بالفن نراعى هذا الترتيب ونضع الأشياء هذا الوضع ، ولكن ليس فى الأشياء ما يجعلها تتألف من أنفسها على هذا الشكل . والفن يحاكى الطبيعة أو يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه ، وهو فى الحالين يصنع لغاية فكيف يعقل أن الطبيعة تصنع لا لغاية ؟ لو كان البيت شيئاً يحدث بالطبيعة لكان يحدث كما يحدثه الفن ، ولو كانت الأشياء الطبيعية تحدث أيضاً بالفن لأحدثها الفن كما تحدثها الطبيعة ، فإن نفس النسبة لازمة بين السوابق

واللواحق فى المصنوعات والطبيعيات على السواء . والأمر أوضح فى النبات والحيوان وكلاهما يفعل بالطبع من غير بحث ولا مشورة ، فإذا كان السنونو يبنى عشه بدافع طبيعى ولأجل غاية ، وكان العنكبوت ينسج خيوطه ، وكانت النمل والنحل تقوم بوظائفها المعروفة ، وكان النبات ينتج ورقه لحماية ثمره ، و يرسل جذوره لا إلى أعلا بل إلى أسفل لامتصاص الغذاء ، فمن البين أن الغائية متحققة فى الطبيعة . ولا يقدح فيها أن الطبيعة تنتج أحياناً مسخاً فتفوتها الغاية ، فإن الحى الذى لا يحقق نوعه صادر عن مادة فاسدة غير مطاوعة أو عن فاعل عاجز ، لا عن عدم اتجاه الطبيعة إلى الغاية . وانما يقال مسخ بالقياس الى الأصل الذى تتوخاه الطبيعة كما يقال خطأ أو لحن بالقياس الى القاعدة النحوية ، فالغائية القاعدة ، والمسوخ الأخطاء .
و إذا تقرر ذلك كانت السوابق المادية شرطاً ضروريًا للغاية ، ولم تكن الغاية نتيجة ضرورية لها ، فتنعكس الآية و يخرج لنا معنى للضرورة لا يتنافى مع الغائية بل يدخل فيها ، هو ضرورة الشرط اللازم لتحقيق الغاية بحيث تكون الغاية متقدمة على المادة مع افتقارها لها ، فبناء البيت من الضرورى فيه ترتيب أجزائه على ما ذكر ، والسبب هى الغاية منه أى الإيواء والصيانة ، وكذلك إذا أردنا نشر الخشب وجب أن نصنع المنشار من حديد وعلى الصورة المعروفة والا لم تتحقق غايتنا . فالضرورة تقال عن المادة لأنه من الضرورى أن تكون المادة كذا وأن ترتب على نحو كذا ، ولكن علة هذه الضرورة هى الغاية والصورة ، بحيث أن المتحقق فى العالم هى الضرورة الشرطية لا الضرورة المطلقة . — هذا حل أرسطو للمسألة الطبيعية ، يخضع المادة للعقل والآلية للغائية ، و يكسر النطاق الضرورى الذى كان قدماء الفلاسفة قد ضربوه حول العالم ، و يفتح مجالاً للإمكان بنوعيه : الاتفاق والحرية

٥٧ — الحركة ولواحقها :

ا — عرفنا الطبيعة بأنها مبدأ حركة ، فدراسة الحركة داخلة فى هذا العلم . وللحركة لواحق فانها خاصة بالأجسام الطبيعية المتصلة ، والمتصل إما أن يكون متناهياً أو لامتناهياً فيتعين النظر فى ذلك ، ثم إن الحركة ممتنعة بغير مكان وخلاء وزمان فيجب البحث فى هذه الأمور أيضاً . — نقول عن الحركة : لما كان الموجود إمابالقوة و إمابالفعل فإن الحركة « فعل ماهو بالقوة بما هو بالقوة » أى تدرج من القوة إلى الفعل ووسط بين القوة البحتة والفعل التام ، فإن ما هو بالقوة أصلا غير متحرك وما هو فعل تام غير متحرك كذلك من جهة ما هو بالفعل ، فالحركة فعل ناقص يتجه إلى التمام . والفعل الناقص عسير الفهم ولكنه مقبول عند العقل . و ينطبق هذا التعريف على جميع أقسام الحركة ، ففى المستحيل من حيث هو قابل للاستحالة الفعل هو الاستحالة ، وفى النامى من حيث هو قابل للزيادة والنقصان الفعل زيادة أو نقصان ، وفى ما هو قابل للكون والفساد الفعل كون أو فساد ، وفى ما هو قابل للحركة المكانية الفعل النقلة . — و إذا نظرنا فى المحرك والمتحرك خرجت لنا قضيتان : الواحدة أن المحرك الطبيعى متحرك هو أيضاً من جهة ما هو بالقوة لأنه إنما يؤثر فى المتحرك بالتماس فينفعل بهذا التماس فى نفس الوقت . والقضية الأخرى أن الحركة واحدة فى المحرك والمتحرك إلا أنها تسمى فعلا باعتبارها صادرة عن المحرك ، وتسمى انفعالا باعتبارها حاصلة فى المتحرك ، كما يقال صعود ونزول الطريق واحدة . فإن قيل إن المقذوف يشذ عن هاتين القضيتين من حيث أنه يتحرك بعد انفصاله عن المحرك ، أجاب أرسطو جواباً غريباً هو أن هذه الحركة تفسر بانتقال الدفع الأصلى إلى الوسط (الهواء) الذى يجتازه المتحرك فيدفع هذا الوسط المقذوفَ من خلف و يضعف الدفع بالتدريج بسبب ثقل المتحرك ومقاومته

حتى يسكن المتحرك ، فكل وسط يعتبر محركا يحرك بالتماس . غير أن هذا التفسير بمحركات كثيرة هي أجزاء الوسط الذى يجتازه المقذوف يبطل اتصال الحركة اتصالا حقيقيا ، فلم لا نقول إن فعل المحرك ينبه فى المتحرك قوة معادلة تخرج إلى الفعل تدريجاً بحيث يكون المقذوف بعد انفصاله محركا ومتحركا من جهتين مختلفتين ؟

ب — أما اللامتناهى فحده أنه ما يمكن الاستمرار فى قسمته كالمقدار أو فى الإضافة إليه كالعدد . والقسمة والإضافة ترجعان إلى واحد ، إذ أن انقسام المقدار إلى غير نهاية يتضمن قبول العدد الزيادة إلى غير نهاية . وعلى ذلك و بهذا المعنى فلا يمكن أن يوجد اللامتناهى بالفعل سواء أ كان جوهراً مفارقاً أم جسماً أم عدداً : فإن كان جوهراً مفارقاً كان غير منقسم ومن ثمت لم يكن لا متناهياً ، و إن كان جسماً طبيعيًّا أو رياضيًّا كان متناهياً لأن الجسم يحده سطح بالضرورة ، ولا عبرة بوهم الخيال لأن الزيادة والنقصان يحصلان فى التخيل لا فى نفس الشىء ، و إن كان عدداً كان قابلاً للعد وممكن العبور فلم يكن لامتناهياً . و إنكار اللامتناهى بالفعل لا يبطل اعتبارات الرياضيين ، إذ أنهم بغير حاجة إليه ولاهم يستعملونه ولكنهم يستعملون مقادير مهما يفرضون لها من عظم فهى متناهية . — على أن اللامتناهى إن لم يوجد بالفعل فهو موجود بالقوة ، لا القوة التى تخرج كلها إلى الفعل بل التى تخرج إلى الفعل بحيث لا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزيد ، فلا ينبغى أخذ لفظ « بالقوة » كما يؤخذ فى قولنا « هذا تمثال بالقوة » أى سيكون تمثالاً ، كأن هناك شيئاً لامتناهياً سيتحقق بالفعل ، كلا و إنما اللامتناهى بالقوة يبقى دائماً بالقوة و يزيد باستمرار ، فهو متناهٍ من غير شك مع اختلافه بلا انقطاع . وعلى ذلك فليس اللامتناهى ما قد قال القدماء من أنه ما لا شىء خارجه ، ولكنه على العكس ما خارجه شىء دائماً ، فهو ضد التام والكامل أى المحدود ، وهو لا مدرك بما هو لا متناهٍ لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهى إلى

فصل . — وبذلك يتضح بطلان حجج زينون (١٧ ب ج) فإنها قائمة على فرض المكان والزمان مؤلفين من أجزاء غير متناهية ، والحقيقة أنهما متصلان متناهيان وقابلان للقسمة إلى أجزاء غير متناهية ، فعدد أجزاء المكان والزمان متناه ولا متناه فى آن واحد لكن لا من جهة واحدة : هو متناه بالفعل لا متناه بالقوة ، بحيث أن المقدار المتصل هو غير المقسوم القابل للقسمة . وإذن فأخيل يلحق السلحفاة لأن المسافة بينهما متناهية ، والسهم متحرك لأن المكان والزمان متصلان كما قلنا وليسا مؤلفين من أجزاء غير متناهية بالفعل . أما حجة « الملعب » فالغلط فيها ناشئ من توهم أن الجرمين المتساويين المتحركين بسرعة متساوية يقطع كلاهما فى زمن متساو طول المتحرك الآخر وطول الساكن على السواء[1] .

ح — وأما المكان فنوعان : مكان مشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر ، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم أولا . فمثلا أنت الآن فى السماء لأنك فى الهواء والهواء فى السماء ، ثم أنت فى الهواء لأنك على الأرض وأنت على الأرض لأنك فى هذا المكان الذى لا يحوى شيئاً غيرك . فإذا كان المكان الخاص هو الحاوى الأول للجسم ، كان مفارقا للجسم خارجا عنه ، لأن الجسم يتنقل ويتخذ له أمكنة على التوالى . وعلى ذلك يكون المكان الخاص سطح الجسم الحاوى أعنى السطح الباطن المماس للمحوى . وقد يتحرك الجسم الحاوى فيبقى الجسم المحوى ساكناً بذاته متحركا بالعرض ويبقى مكانه ثابتاً . ويلزم مما تقدم أن للمكان طولا وعرضاً دون عمق لأنه سطح . ويلزم أيضاً أن الجسم يقال إنه فى مكان متى وجد جسم يحويه ، أما إذا لم يوجد لم يكن فى مكان إلا بالقوة ، كالأرض فهى فى الماء والماء فى الهواء والهواء فى الأثير والأثير فى العالم والعالم ليس فى شىء ولا فى مكان . فقول زينون مردود (١٧ ب) لأن سطح الجسم الحاوى (أى المكان) هو فى

---

(١) انظر أيضاً م ٦ ف ٢ و ٩ — و م ٨ ف ٨ .

الجسم الحاوى لا كأنه فى مكان بل كالحد فى الشىء المحدود ، فليس صحيحاً أن كل ما هو موجود فهو فى مكان ، و يلزم أخيراً أن من الأشياء ما هو فى المكان بالذات مثل كل جسم جزئى ، ومنها ما هو فى المكان بالعرض مثل النفس التى ليست جسما ولكنها متعلقة بجسم .

د — وثمت مسألة متصلة بالسابقة هى مسألة الخلاء فإن القائلين به يعتبرونه نوعا من المكان ، أى امتداداً خلواً من كل جسم حتى من الهواء ، يصير ملاء حين يحل فيه جسم ، وعلى هذا يكون الخلاء والملاء والمكان شيئاً واحداً يختلف بالتصور ، هم يقولون : إن الملأ لا يقبل شيئاً ، و إلا لأمكن أن يحل جسمان فى مكان واحد ولأمكن ذلك لأى عدد من الأجسام فاحتوى الأصغر الأكبر وهذا خلف ، فإذا سلمنا بذلك وجب التسليم بضرورة الخلاء للنقلة وتكاثف الجسم الطبيعى ونمو الجسم الحى ، لأن النقلة حلول المتنقل فى أمكنة متعاقبة ، والتكاثف امتلاء الخلاء المتخلل الجسم ، و يحصل النمو بحلول الغذاء فى خلاء . وهم يؤيدون حجتهم هذه بالإناء الذى يقبل من الماء ، وهو ممتلىء رماداً ، بقدر ما يقبل وهو خلو ، ولو لم يكن فى الرماد خلاء لكان ذلك ممتنعاً . — ولكن هذه الأقاويل ليست ملزمة ، فالخلاء غير ضرورى للنقلة إذ أن الأجسام تستطيع أن يحل بعضها محل الآخر دون فرض خلاء كما يدفع الماء بعضه بعضاً حين يلقى فيه حجر . أما التكاثف فليس يحدث بالانضغاط فى الخلاء ، بل بطرد الهواء أو أى جسم آخر يتخلل الجسم المتكاثف ، وهذا هو الحال فى الإناء المملوء رماداً ؛ فإن الماء المسكوب فيـــه يطرد الهواء المتخلل الرماد و يحل محله ، والتكاثف والتخلخل انقباض المادة نفسها أو انبساطها بما لها من قوة باطنة ولا دخل للخلاء فيهما . وأما النمو فإن احتجاجهم به يرتد عليهم إذ أن الجسم إنما ينمو فى جميع أجزائه ، فإما أن يكون فى المكان الحال فيه الغذاء جسم وحينئذٍ يتداخل

الجسمان وهـذا باطل ، و إما أن لا يكون جسم بل خلاء فيكون الحى كله خلاء وهذا باطل كذلك . — و بعد أن بين أرسطو أن الخلاء غير ضرورى على ما قدمنا شرع يدلل على أنه ممتنع ، وأدلتـه كلها قائمة على العلم القـديم تقتضى شروحاً طويلة ، فنضرب عنها صفحاً وننتقل إلى مسألة الزمان .

هـ — يلوح أن الزمان غير موجود ، أو أن ليس له سوى وجود ناقص غامض ، لأن الماضى فات والمستقبل غيب والحاضر فى تقض مستمر . هذا التقضى يوحى للفكر أن الزمان حركة ، ولـكن الحركة خاصـية المتحرك غير منفكة عنه ، والزمان مشترك بين الحركات جميعاً . ثم إن الحركة سريعة أو بطيئة والزمان راتب ليس له سرعة . على أن الزمان إن لم يكن حركة فهو يقوم بالحركة ونحن حينما لا تتغير حالتنا النفسـية أو حينما لا ندرك تغيرها ، فليس يبدو لنا أن زماناً قد تقضى ، وهذا هو شعور الذين تقول عنهم الأسـطورة أنهم إذ ينامون فى هيكل سردا (عاصمة ليديا) بجانب رفات الأبطال ، و يستيقظون ، يصـلون لحظة يقظتهم بأول لحظة نومهم ، كأن لم يكن بين اللحظتين زمان ، لأن هذا الزمان خلو من الشـعور . إذن بين الزمان والحركة علاقة ، والواقع أن الزمان متصـل لأنه مشغول بحركة متصلة ، والحركة متصلة لأنها فى مكان متصل ، فالمكان هو المتصل الأول . ثم إنا نجد فى الزمان متقـدماً ومتأخراً لأنا نجدها فى الحركة ، ولـما كانت الحركة فى المكان فهما يقالان بالإضافة إلى المكان أولاً ، و إلى الحركة ثانياً ، و إلى الزمان ثالثاً . وعلى ذلك يحـد الزمان بأنه « عدد الحركة بحسب المتقـدم والمتأخر » أى أنه يقوم فى مراحل متميزة بعضها من بعض لحصولها بعضها بعد بعض ومن ثمت معدودة . ولما كانت النفس الناطقة هى التى تعد فيمكن القول إنه لولا النفس لما وجد زمان ، بل وجد أصل الزمان أى الحركة غير معدودة . و إذن فاعتبار الزمان كلاً مؤلفاً من ماض

ومستقبل هو من النفس . أما ماهيته فقائمة فى « الآن » يتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة ، فالزمان متصل بواسطة الآن ومقسم بحسبه بالقوة أى أن الآن يصل الماضى بالمستقبل ، فإذا قسمنا الزمان بالوهم كان الآن بداية جزء ونهاية جزء ، فالآن حد الزمان وليس جزءا من الزمان ، كما أن النقطة ليست جزء الخط بل إن خطين هما جزءآ خط واحد . ذلك لأنه لا يوجد حد أصغر للزمان ولا للخط وهما متصلان وكل متصل فهو ينقسم . — ويلزم من تعلق الزمان بالحركة أن الموجودات الدائمة ليست فى الزمان لأنها ليست متحركة وليس الوجود فى الزمان مرادفاً للوجود مع الزمان . وإنما الموجودات المتحركة أو القابلة لأن تتحرك هى التى فى الزمان يقيس حركتها وسكونها . والحركة التى يقيسها الزمان قد تكون الكون أو الفساد والنمو والاستحالة والنقلة ، ولكن هذه أولى أنواع الحركة بأن تعد لأنها الوحيدة التى تتقضى على نحو راتب . والصورة الأولى للنقلة هى النقلة الدائرية ، ومن هنا نشأ التصور القديم الذى كان يجمع بين الزمان وحركة السماء ، والتصور الذى يعتبر التغير والزمان بما فى ذلك الشؤون الإنسانية خاضعة للدور .

٥٨ — قدم العالم والحركة :

ا — كان أرسطو يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة ، وله فى ذلك حجة كلية وجيهة بعض الشيء وحجج أخرى جزئية تكافها تكافاً وهى فى الواقع أغاليط إن لم نقل مغالطات . وحجته التى لها بعض الوجاهة منصبة على قدم الحركة ولكنها قائمة على مبدإ كلى فيجب تقديمها . وهى تلخص فيما يلى : العلة الأولى ثابتة (٦٨ ب) هى هى دائماً لها نفس القدرة ومحدثة نفس المعلول ، فلو فرضنا وقتاً لم يكن فيه حركة لزم عن هذا الفرض أن لا تكون حركة أبداً ، ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدماً لزم أنها تبقى دائماً . لقد ظن أنكساغورس

أن العقل ظل ساكنا زمناً لا متناهياً ثم حرك الأشياء . ولكن هذا الظن فضلاً عن أنه يضيف التغير للعلة الأولى — وهذا محال — فإنه لا يبين المرجح لتدخلها لا فى نفسها ولا فى وقت دون آخر من أوقات الزمان المتجانس . وقد تخيل أنبادوقليس العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون يليه دور حركة وهكذا إلى غير نهاية ، ولكن هذا التصور لا يقوم على أساس فما دام مبدأ الحركة واحداً ثابتاً فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط[١] . — والرد على هذه الحجة أن القول بحدوث العالم لا يعنى أن مرجحاً قد استجد (مهما يكن من تصور أنكساغورس وأنبادوقليس) وإنما هو يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلة الأولى ويعنى أن إرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم فى الزمان فلما كان العالم لم تحدث تغير فى العلة من حيث أن الإرادة قديمة وأن مفعولها هو المتعلق بالزمان . فقدم العلة لا يستتبع قدم المعلول إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدوراً ضرورياً ، ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة ، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ ، وليس العالم ضرورياً لله ، فليس من شأن الله أن يحرك (أو يخلق) بالضرورة .

ب — والحجج الأخرى مركبة على نمط واحد حتى لتكاد تكون حجة واحدة فى الحقيقة . هى طائفتان : طائفة خاصة بقدم العالم وأخرى خاصة بقدم الحركة . فمن قدم العالم يذهب أرسطو إلى أن الهيولى أزلية أبدية ، ويقول : لو كانت الهيولى حادثة لحدثت عن موضوع (٥٥ د) ولكنها هى موضوع تحدث عنه الأشياء بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث وهذا خلف — ولو كانت فاسدة لوجبت هيولى أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء بحيث تبقى الهيولى بعد أن

---

(١) السماع الطبيعى م ٨ بداية ف ١ — و م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ب س ٢٢ — ص ٢٦٠ ع ا س ١ — ١١ .

تفسد وهذا خلف كذلك[١] . نقول : صحيح فى التغيرات الجزئية أن الهيولى ليست حادثة لأنها موضوع تحدث فيه الصورة ، ولكن إذا وضعنا حدوث العالم فما الذى يمنع أن تحدث الهيولى ؟ ونلاحظ على الشق الثانى (« لو كانت الهيولى فاسدة ... ») أنه قائم على الاعتقاد بأبدية العالم وليست هذه الأبدية ضرورية شأنها شأن الأزلية سواء بسواء .

حـ — يقول أرسطو[٢] : وتتبين ضرورة القول بقدم الحركة من اعتبار المتحرك ، والمحرك ، والزمان : أما المتحرك فلا يخلو أن يكون إما قديماً وإما حادثاً . فإن كان حادثاً وكان الحدوث أو السكون يقتضى الحركة (٥٤ ، ١) كان كونه تغيراً اقتضى حركة سابقة على البداية المزعومة للحركة وهذا خلف — وإن كان قديماً فهو متحرك لا ساكن لأن السكون ما هو إلا عدم الحركة فهو متأخر عنها يقتضى إحداثه حركة أولى قبل الحركة وهذا خلف . وأما من جهة المحرك فإن عدم الحركة يعنى أن المحرك والمتحرك بعيدان الواحد من الآخر فلأجل أن تبدأ الحركة لا بد من حركة تقرب بينهما ، وهذه الحركة تكون سابقة على بداية الحركة ، وهذا خلف . وأما الزمان فهو مقياس الحركة أو هو نوع من الحركة ؛ فإن كان قديماً كانت الحركة قديمة ، وقد أخطأ أفلاطون فى معارضة قدم الزمان (٣٥ حـ) ؛ فإن الزمان يقوم بالآن والآن وسط بين مدتين ، هو نهاية الماضى وبداية المستقبل ، فليس للزمان بداية ولا نهاية ، وإلا لزم أن لا يكون زمان قبله ولا بعده ، ولكن قبل وبعد يتضمنان الزمان فهذا خلف . — نقول عن الحجة الأولى الخاصة بالمتحرك : ليس الخلق كوناً شبيهاً بأنواع السكون المشاهدة فى هذا العالم والتى تتم فى موضوع بتأثير محرك مادى ، ولكنه إحداث من لا شىء

(١) السماع الطبيعى م ١ ف ٩ ص ١٩٢ ع ا س ٢٥ — ٣٤ .

(٢) السماع الطبيعى م ٨ ف ١ ص ٢٥١ ع ١٠ س ٨ — ٢٥١ ع ب س ٢٨ .

فهو ليس حركة ، ولا يقتضى الحركة كما ظن أرسطو . وعن الحجة الثانية الخاصة بالمحرك نقول : لما كان الخالق إبداع الشيء بمادته وصورته فلا يمكن أن يصور بأنه حركة من العلة نحو موضوع ، ثم إن العلة الأولى عند أرسطو ليست محركة كعلة فاعلية بل كعلة غائية (٦٨ هـ) وليس يقتضى فعل الغاية تماساً واقتراباً فالحجة ساقطة من الجهتين . ونجيب عن الحجة الثالثة الخاصة بالزمان أن الآن وسط بين مدتين متى بدأ الزمان ، أما عند بدايته فالآن الأول أول بالإطلاق ، ولا يمكن وضع زمان قبل الزمان المحدث إلا بالوهم مثل المكان الوهمى الذى نتخيله خارج العالم سواء بسواء ، وأرسطو نفسه يقول أن ليس خارج العالم خلاء فنقول كذلك ليس قبل الزمان زمان ، وكما أن « خارج » يدل فى قولنا « خارج العالم » على مكان بالقوة لا بالفعل فإن « قبل » يدل على زمان بالقوة لا بالفعل . — هذه حجج أرسطو ركبها للتدليل على قدم الحركة وهى لا تستقيم إلا مع الاعتقاد بهذا القدم ، فأولى بها أن تسمى مصادرات لا حججاً أو أدلة . ونظن أنه إنما تورط فيها لاعتقاده أن ثبات العلة الأولى يستتبع بالضرورة دوام المعلول ، وكان يكفيه أن يلحظ ما بينهما من تفاوت كما ذكرنا فيعلم أن هذا التفاوت يبطل أن يكون العالم ضروريا ويعلم أن فعل العلة الأولى غير ضرورى كذلك وإنما هو فعل حر ، ثم يرقى بالتنزيه فيتصور الحرية فى الله بحيث لا تتنافى مع الثبات — ولكن هذه الخطوات لم يخطها العقل إلا فى المسيحية بعد أرسطو بزمن طويل .

د — وبعد أن دلل أرسطو على قدم الحركة قال إنها أبدية أيضاً وعرض حجة ذات شقين : الأول أنه لو وقفت الحركة لبقيت الأشياء القادرة على التحريك والتحرك فتستأنف الحركة — ولكن ما القول إذا فرضنا المحرك والمتحرك بعيدين الواحد من الآخر ومن أين تأتى الحركة التى تقرب بينهما لتستأنف الحركة ؟ الشق الثانى : فالحركة لا تنتهى إلا بإعدام الموجودات المحركة

والمتحركة ، والعلة الثابتة مفعولها ثابت ، فهذا الإعدام يعنى أن علته حادثة فاسدة ولإعدام هذه العلة علة فاسدة وهكذا إلى غير نهاية بحيث لا تقف الحركة أبداً . — ولكن العلة العاقلة المريدة تستطيع أن تعدم فى لحظة إذا كانت إرادتها القديمة قد تعلقت بالإعدام بعد الإحداث . — وهكذا تمكن معارضة كل حجة ، ولعل أرسطو كان يدرك ذلك تمام الإدراك حين قال فى كتاب الجدل (م ١ ف ٩) إن قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية أى التى تحتمل قولين . ولقد كان لهذه المسألة شأن خطير فى المسيحية والإسلام ، ونظن القارىء قد تبين أن خطرها أهون مما يقدر معظم الناس . فإذا أضفنا إلى هذه المعارضة السلبية أن الزمان عدد الحركة وأن العدد متناه (والقضيتان لأرسطو) وأن للزمان طرفاً أخيراً هو الآن الحاضر ، خرج لنا أن للزمان طرفاً أولاً بالضرورة وبدت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم .

٥٩ — السماء :

ا — السماء بمعنى واسع مرادفة للعالم لأنها تحوى الأشياء الطبيعية جميعاً أو هى مكانها المشترك . والكلام فى كتاب السماء يدور على العالم بالإجمال من جهة ما هو متحرك بالنقلة . وهو يقع فى أربع مقالات : الأولى والثانية تقرران صفات العالم وهى أنه محدود أو متناه واحد منظم أزلى أبدى كرى ، ثم تبحثان فى السماء بمعناها المتعارف وهو أنها مجموع الكواكب . وتبحث المقالتان الثالثة والرابعة فى حركة العناصر الأرضية . والعالم عند أرسطو قسمان كبيران متفاوتان مقداراً وكمالاً : ما فوق فلك القمر وما تحته . ونحن نجمل الكتاب فى نقط ثلاث : صفات العالم — الأجرام السماوية — العناصر الأرضية .

ب — العالم متناه لأنه جسم ، والجسم يحده سطح بالضرورة (٥٧ ب)

أما أن العالم واحد فله عليه دليل نؤخره إلى النقطة الثالثة لأنه قائم على نظرية « الأمكنة الطبيعية » ودليل آخر فى « ما بعد الطبيعة » (٦٨ د) . والعالم منظم ، هو آية فنية ، هو جميل وحسن بقدر ما تسمح المادة ومطاوعتها للصورة ، وقد بينا ذلك بإسهاب . والعالم قديم بمادته وصورته وحركته وأنواع موجوداته ، لا يكون ولا يفسد فيه سوى جزئيات الأنواع . والعالم كرى لأن الدائرة أكمل الأشكال ، ولأنها الشكل الوحيد الذى يمكن معه للمجموع أن يتحرك حركة أزلية أبدية ومن غير خلاء خارجه . وإليك بضع قضايا توضح ما تقدم ، وهى مأخوذة من كتاب السماء ومن السماع الطبيعى (م ٨ ف ٧ — ١٠) : لكى تكون الحركة قديمة يجب أن تكون متصلة ، ولكى تكون متصلة يجب أن تكون واحدة لا سلسلة حركات متمايزة متعاقبة ، ولكى تكون واحدة يجب أن تكون فى متحرك واحد وعن محرك واحد ثابت . هذه الحركة نقلة لأن النقلة أولى أنواع الحركة وشرطها (٥٤ ، ١) وهى الحركة الوحيدة التى يمكن أن تكون متصلة ، أما الاستحالة والنمو فلهما طرفان . وبين أنواع النقلة النوع الأول النقلة الدائرية وهى وحدها التى يمكن أن تكون واحدة متصلة لامتناهية ؛ فإن الحركة اللامتناهية لا تتم على خط مستقيم ولا على خط منحنٍ مفتوح ، لأن لكل منهما طرفين يحدان الحركة ، وحتى لو فرضنا المتحرك يعود أدراجه ويستأنف نفس الحركة ، فإن كل حركة متناهية ، ومهما جمعنا المتناهيات فلن نبلغ إلى اللامتناهى ، فلا بد للحركة الأزلية الأبدية من خط منحنٍ مقفل لا يصادف المتحرك عليه طرفاً يقف حركته ويقسمها إلى أجزاء متناهية ، وهذا الخط المنحنى المقفل دائرة تامة الاستدارة لأن العلة التى يرتسم بفعلها هذا الخط مساوية لنفسها دائماً ، فليس هناك من سبب يجعل الحركة تنحنى فى نقطة أكثر أو أقل منها فى نقطة أخرى .

حـ — دوام الأجرام السماوية ودوام حركتها دليل على أن مادتها تختلف

عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة تغيراً متصلاً . ومادتها الأثير أو العنصر الخامس جسم ليس له ضد فهو لذلك غير متغير ، طبيعته أنه لا يتحرك بغير الحركة المكانية الدائرية ، بينما العناصر الأربعة ومركباتها فاسدة متحركة حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل وبالعكس . وليس يعنى هذا كما توهم بعض المؤلفين أن السماء تتحرك بالطبع ، وأن الحركة الدائرية غير مفتقرة إلى محرك بخلاف ما ارتأى أفلاطون (٣٤ ب) فإن أرسطو يقول بمحرك أول كما سبق ، وبمحركين آخرين كما سيجئ ، ولكن المقصود أن تكون الحركة الدائرية ، وهى أكمل الحركات ، ممثلة فى العالم بالطبع لا بالقسر ، كما أن الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع فى العناصر الأربعة ، والطبع قوة مفتقرة إلى محرك يخرجها إلى الفعل . — والكواكب أجسام كرية ، منها سبعة يقال لها السيارة ، وهى من أعلا إلى أسفل : زحل فالمشترى فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر . والباقية يقال لها ثابتة وهى وراء السبعة . ولكل كوكب من السيارة فلك يخصه أو أفلاك كما سنرى ، والأفلاك أجسام كرية مشفة مجوفة ، يضاف إليها فلك الكواكب الثابتة فالفلك المحيط وراءها جميعاً ، مركبة بعضها فى جوف بعض . والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى على نفسها ، إنما الذى يدور هو الفلك الحامل للكوكب . ولما كانت حركة الأفلاك سريعة جدًّا فإنها تسخن بالحرارة وتصير مضيئة . الفلك المحيط أو السماء الأولى هو المتحرك الأول عن المحرك الأول وهو « غلاف العالم » موازٍ لخط الاستواء باق دائماً على مسافة واحدة من الأرض . وهو دائم الدوران يدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض ومن المغرب إلى المشرق تحتها فى كل يوم وليلة دورة واحدة . ولما كانت الأفلاك بعضها فى جوف بعض فهى متسامتة ذات مركز واحد ، قطبا كل منها مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة بحيث أن كلاً منها متحرك بما فوقه محرك لما تحته إلى أن ننتهى إلى فلك القمر المتحرك غير المحرك .

وعلى ذلك فالفلك المحيط يدير سائر الأفلاك معه : النجوم الثابتة تدور معه دورة كاملة فى ٢٤ ساعة وليس لها حركة خاصة . أما السيارة فلها حركات خاصة أى أنها تدور أيضاً فى اتجاهات مختلفة عن اتجاه الفلك المحيط ، ولكل حركة فلك ، ولكل فلك محرك مفارق غير المحرك الأول وأدنى منه . والفلك المحيط علة دوران الشمس حول الأرض ، فهو علة تعاقب الليل والنهار ، وعلة الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض . وهو علة حركتها السنوية على فلك البروج ، وعلة ما ينشأ عن هذه الحركة من تعاقب الفصول وما ينشأ عن هذا التعاقب من كون وفساد بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها ؛ فإن ميل فلك البروج سبب الاختلاف فى تولد الحركة والضوء على فصول السنة فى مختلف مناطق الأرض وهذا أصل الدور فى الكون والفساد : تتحول العناصر بعضها إلى بعض ، وتتكون الأحياء وتنمو وتذبل بتفاعل القوتين الفاعليتين وهما الحار والبارد ، والقوتين المنفعلتين وهما الرطب واليابس تحت تأثير فلك الثوابت ، وهو بمثابة الصورة العليا ، والأرض بمثابة المادة الدنيا(١) — أما الأرض فهى ساكنة فى مركز العالم لأنها من تراب ، والمكان الطبيعى للتراب هو أسفل . وهى كرية : ولأرسطو على ذلك أدلة نذكر منها اثنين ، الواحد ما يقع فى منظر دوران السماء من اختلاف باختلاف عروض البلدان ، والآخر ظل الأرض المستدير على سطح القمر فى خسوفه الجزئى . وفى عصر أرسطو كان علماء اليونان متفقين على كروية الأرض (٢) . وهو يقدر محيطها بما يقرب من ٧٣٠٠٠ كيلومتر أى نحو ضعف طوله الحقيقى . وبهذه المناسبة يرتأى أن المسافة ليست بعيدة بين

---

(١) انظر أيضا : السماع الطبيعى م ٨ ف ٧ — ٩ والكون والفساد م ٢ ف ١٠ .

(٢) انظر نلينو : علم الفلك تاريخه عند العرب ص ٢٦١ — ٢٦٣ .

أسبانيا والهند عن طريق المحيط الغربى ، وكان هذا الرأى أحد الأسباب الهامة التى حملت كولمبوس على سفرته المشهورة .

د — وما دون فلك القمر أقل اتساعاً من السماء و يختلف عنها بسبب بعده من الحركة الأولى ؛ فهو دار الكون والفساد ، فيه موجودات جمادية وأحياء غير عاقلة ، فيه الأمراض والمسوخ والخطأ والخطيئة والاتفاق ، بينما السماء دائمة . والعناصر التى تكونه متضادة فيما بينها فى حين أن الأثير لا ضد له . هى متضادة من حيث الثقل ومن حيث الكيف : فهى ثقيلة أو خفيفة بالذات ، وهى حارة أو باردة أو رطبة أو يابسة . وهذا التضاد أصل ما نراه من تحول العناصر بعضها إلى بعض ، وهبوطها وصعودها ، بينما الأثير لا كيف له ولا ثقل ولا خفة ، لا يتحول ولا يحيد عن مجراه . ولكل واحد من العناصر الأربعة مكان طبيعى وحركة طبيعية إلى هذا المكان على خط مستقيم إن لم يعترضه عائق : النار الى أعلا فهى الخفيف المطلق ، والتراب إلى أسفل فهو الثقيل المطلق ، والهواء تحت النار فهو الخفيف بالإضافة ، والماء تحت الهواء وفوق التراب فهو الثقيل بالإضافة . وأعلى وأسفل و يمين و يسار وأمام وخلف أجزاء وأنواع المكان ، وهى تسمى بأسمائها لا بالإضافة إلينا فقط ، فإنها من هذا الوجه غير مطردة تختلف باختلاف اتجاهنا ، بل بالإضافة إلى الطبيعة أولاً و بالإطلاق(١) . و إذا تقرر ذلك فالعالم واحد وليس يمكن أن يكون هناك غير هذا العالم لأن الجهات التى تتحرك العناصر إليها وتستقر عندها هى الجهات المطلقة ، فكل مادة — إن وجدت — يجب أن تتجه إليها أى تتخذ بمادة هذا العالم ، وكل أثير يجب أن يتحرك حول مركز هذا العالم .

(١) انظر السماع الطبيعى م ٤ ف ١ ص ٢٠٨ ع ب س ٨ — ٢٢ .

٦٠ — الكون والفساد :

ا — هذا الكتاب تتمة المقالتين الثالثة والرابعة من كتاب السماء ، وهو فى مقالتين تبحثان فى الأجسام التى تحت فلك القمر لا من جهة النقلة بل من جهة تأليفها من العناصر الأربعة . وبعد الذى قلناه فى هذا الفصل نقتصر على إشارات وجيزة فيما لابد منه فنقول : القدماء فريقان فى الكون والفساد ، الفريق القائل بمادة واحدة يعتبرها تغيراً كيفيًّا فى هذه المادة الواحدة ، والفريق القائل بمواد عدة يعتبر الكون اجتماع الأجزاء المؤلفة للجسم والفساد افتراقها ، والرأيان لا يفسران التغير الجوهرى أى تحول الشىء بكليته من طبيعة إلى أخرى (٥٥ ج) فيتعين الرجوع إلى المذهب المذكور فى السماع الطبيعى ، والقول بأن العلة المادية للكون والفساد هى الهيولى القابلة للصور على التوالى . ففساد جوهر هو كون جوهر آخر والعكس بالعكس ، فليس الكون كوناً من لا شىء وليس الفساد عوداً إلى العدم ولكنهما وجهان لتحول واحد . على أن تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى أحق باسم الكون ، وتحول جوهر أعلى إلى جوهر أدنى أحق باسم الفساد ، مثل حدوث النار عن التراب فإنه كون بالإطلاق لأن الحار صورة والبرودة عدمها . — ولزيادة التعريف بالكون ندل على ما يتميز به من سائر أنواع التغير : يتميز من الاستحالة وهى التغير بالكيفية ، فإنها تتحقق عندما يبقى موضوع محسوس وتكون الكيفية الجديدة كيفية لهذا الموضوع الباقى ، أما فى الكون فالموضوع الباقى غير محسوس وهو الهيولى ، وإن اتفق للكون أن كيفية مّا لجوهر مّا ظهرت فى الجوهر المتحول عنه فليست هذه الكيفية متخلفة عن الأول ولكنها كيفية للثانى . — ويتميز الكون من نمو الحى ، فإن النمو تغير يتناول الحجم والمقدار أى أنه يتضمن تغيراً مكانيا ليس هو نقلة ولا دوراناً

ولكنه انتشار فى المكان مع بقاء طبيعة النامى هى هى ؛ فإن النامى ينمو فى جميع أجزائه على السواء ، أما الكون فتغير يتناول الجوهر ، وتتناول الاستحالة الكيفية .

ب — كيف يحدث الكون ؟ العناصر فى ذاتها مركبات من هيولى وصورة ، وبهذا المعنى ليست مبادئ كما زعم أنبادوقليس . غير أن الهيولى لا توجد مفارقة ، وهى موجودة أولاً فى هذه البسائط ؛ فبالقياس إلى المركبات الطبيعية العناصر مبادئ وأصول لا تنحل إلى أبسط منها ، ولكنها تتحول بعضها إلى بعض وهى الموضوع المباشر للكون . والمركب الطبيعى المتجانس طبيعة واحدة أى صورة فى هيولى ، ويسمى مزيجاً (كالماء عندنا الآن) وليس المزيج اجتماع أجزاء أحد الممتزجين إلى أجزاء الآخر ؛ فإن مثل هذا الاجتماع يسمى خليطاً يبقى فيه كل من المختلطين قائماً بالفعل وهو عبارة عن تجاورهما وتماسهما ، بينما المزيج جسم متجانس كل واحد من أجزائه شبيه بالكل و بأى جزء آخر . فالكون بالإجمال يقتضى فعلاً وانفعالاً ، ويقتضى الفعل والانفعال التماس ، ويجب أن يكون الفاعل والمنفعل متفقين بالجنس مختلفين بالنوع أى أن يكونا ضدين أو وسطين بين ضدين . وكان بعض القدماء يقول : يجب أن يكونا متباينين ليحصل تحول ، وكان البعض الآخر يقول : بل يجب أن يكونا متشابهين ليمكن تأثير الواحد فى الآخر . ولكن الحق فى الموقف الوسط الذى ذكرناه : فإن الشىء لا يدخل أى تغيير على شبيهه ولا يؤثر فيما هو مباين له بالمرة ، والكون تشبه المنفعل بالفاعل فليس يخرج أى شىء من أى شىء . وفى المزيج لا يبقى الممتزجان هما هما ولا يفسدان بالكلية ، ولكنهما يتفاعلان فيفسد كل منهما صورة الآخر حتى يحيله طبيعة متوسطة بين طبيعتيهما الأصليتين ،

فتظهر الصورة الجديدة وتبقى الصورتان الأوليان بالقوة ، وتعودان فتظهران بالتحليل كما نشاهد الآن بتركيب الأوكسيجين والهيدروجين ماء ثم بتحليل الماء إليهما . وبهذا يتم هدم المذهب الآلى الذى تضطره مبادئه إلى رد المزيج للاختلاط ومعارضة الظواهر المحسوسة ، وبهذا يتم تفسير الأشياء بأنها طبائع وماهيات . ومن يدرى ؟ لعل الكيمياء ترجع إلى هذا التفسير يوم تفرغ الفلسفة الحديثة من الخضوع الآلية (والعلم تابع للفلسفة مهما ادعى الاستقلال عنها) فيكون لأرسطو فضل السبق فى هذه النقطة كما فى كثير غيرها .

الفصل الرابع

النفس

٦١ — تعريف النفس

ا — يتضمن كتاب النفس مقالات ثلاث : الأولى مقدمة فى علم النفس وحصر مسائله وآراء الفلاسفة وتمحيصها ، الثانية فى حد النفس بالإجمال وفى النفس النامية والنفس الحاسة ، والثالثة فى النفس الناطقة وفى القوة المحركة . وسنجمل فى هذا العدد المقالة الأولى والقسم الأول من الثانية ، ثم نلخص باقى الأقسام على التوالى . أما « الطبيعيات الصغرى » فنقتبس منها أشياء قليلة فى الكلام على المخيلة والذاكرة .

ب — النفس للجسم الحى بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحى أى أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها . فعلم النفس جزء من العلم الطبيعى لأن موضوعه مركب من مادة وصورة . وهو أشرف جزء لأنه يفحص عن أكمل وأشرف صورة من بين الصور الطبيعية . وهو عظيم الفائدة فى الفحص عن الحقيقة بأكملها (لأن العلوم العقلية والخلقية إنما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف أحوالها) . والمنهاج القويم فى هذا العلم مزاج من الاستقراء والقياس ، فنحن لاندرك النفس فى ذاتها فيجب أن نبدأ بالظواهر النفسية أى الأفعال الصادرة عن الحى من حيث هو كذلك ، وهذه الظواهر إذ ترتب ترتيباً علمياً تعرفنا بمصادرها المباشرة وهى القوى النفسية ، وهذه تعرفنا بالنفس . بل يجب أحياناً قبل النظر فى بعض الأفعال دراسة موضوعاتها ، فمثلاً فى دراسة القوة الحاسة المحسوس هو الأول الذى يعرفنا

بالإحساس ، وفى دراسة القوة العاقلة المعقول هو الذى يعرفنا بالتعقل[١] .

حـ — قلنا إن علم النفس جزء من العلم الطبيعى ، وقد يسلم بذلك من جهة الحياة النباتية ، ولـكن الأمر يحتاج إلى إيضاح من جهة الحياة الحسية والعقلية لما يبدو من مباينة أفعالها للمادة مباينة ظاهرة . وأرسطو يقرر أن الانفعالات (مثـل الغضب والخوف والرجاء والفرح والبغض والمحبة) لا يمكن أن تصدر عن النفس وحدها ، ولـكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم كما سنبين الآن — وأن الإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس كالعين والأذن — وأن التعقل ولو أنه خاص بالنفس إلا أنه مفتقر للتخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم . وإذن فجميع الأفعال النفسـية فى الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة فى العلم الطبيعى . وسيأتى الدليـل على القضيتين الثانية والثالثة (٦٢ ب ، ٦٣ ب) . أما الأولى فيدل عليهـا أولاً أنه فى نفس الوقت الذى يحدث فيه انفعال نفسى يحدث تغير فى الجسم : وثانياً أن المرء قد يعرض له ماهو خليق أن يشعره بالخوف أو بالغضب فلا يخاف ولا يغضب ، ثم تجده أحياناً أخرى يهتاج لأهون الأسباب لأن جسمه مهتاج أو مجهد : وثالثاً أنه يمكن استشعار الخوف دون أى سبب خارجى مثلما نرى عند العصبيين والسوداويين ، فإن الهم والجزع ناشئان عنـدهم من اختلال الجسم . فإذا كان ذلك فواضح أن الانفعالات صور متحققة فى مادة ؛ و يجب أن يشتمل حدها على العنصرين فلا يقال مثلاً على طريقة الجدليين : إن الغضب شهوة الإنتقام ، ولا على الطريقة المألوفة عند الطبيعيين : إن الغضب غليان الدم حول القلب ، بل يجمع بين الحدين فيقال : الغضب توارد الدم إلى القلب مع شهوة الإنتقام . وعلى ذلك فليس التعبير الصحيح أن يقال إن النفس تخاف أو تغضب ، بل إن الإنسان يغضب أو يخاف

---

(١) م ا ف ا — و م ٢ بداية ف ٤ .

بالنفس ، من حيث أن الانفعال يحدث عندما تحكم النفس بأن الحال تدعو إليه . كما أنه لا يصح القول إن النفس تبنى أو تحيك ، وإنما يجب أن نقول إن الإنسان يحيك ويبنى بالنفس . ولسنا نقصد بهذا أن الحركة هى فى النفس بل أنها تارة تصدر عنها وطوراً تنتهى إليها [(١)] . — فأرسطو يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد متحدين اتحاد الهيولى والصورة ، لاجوهرين تامين كما يفعل أفلاطون . ونظرته فى الانفعالات أصدق من نظرة ديكارت ولنج ووليم جيمس وغيرهم من المحدثين الذين يضعون الجسم من جهة والنفس (أو الظواهر النفسية) من جهة ثم يحارون فى التوفيق بينهما .

٤ — ويستعرض أرسطو الآراء على عادته للإفادة من حقها واجتناب باطلها واستخراج مسائل العلم فيقول : إن الفلاسفة جميعاً لاحظوا أن الحى يمتاز من غير الحى بخاصتين هما الحركة الذاتية والإدراك ، فمن قال منهم بمبدإ واحد للأشياء تصور هذا المبدأ متحركا وعالماً وجعل النفس شيئاً منه ، مثل طاليس وأنكسيمانس وهرقليطس ، أو تصور المبدأ متحركا فقط ثم حاول أن يعلل به الإدراك ، مثل ديموقريطس . ومن قال بمبادئ عدة ألف النفس منها جميعاً ، مثل أنبادوقليس وأفلاطون ، لكى تدرك النفس بكل واحد من أجزائها العنصر الشبيه به فى الأشياء . ثم إن كثرتهم أضافت للنفس اللطافة والبعد عن كثافة الجسمية ما أمكن [(٢)] . — وردود أرسطو طويلة نجتزئ منها بالنقط الآتية : لا يمكن أن تكون النفس جسماً فإن التخيل والتذكر والإحساس لا تشبه ظواهر النار ولا الهواء ولا أى جسم آخر : إنها إدراك والإدراك غير منقسم لا يتصور له نصف أو ربع ، فمحال أن يصدر عن الامتداد المنقسم . ويقال مثل ذلك من باب أولى عن التعقل . يضاف إليه أن الوجدان يرد مختلف الظواهر النفسية إلى الوحدة ، فكيف كان

---

(١) م ا ف ا و ف ٤ . (٢) م ١ ف ٢ .

يتسنى ذلك لو كانت النفس مجموعة ذرّات ؟ وكيف كانت النفس تدرك الكثرة لو لم تكن واحدة غير منقسمة ؟ [١] . ... وإذن فقد أصاب أفلاطون إذ وضع النفس روحية (بالرغم من بعض تعبيراته) ولكنه يعرّفها بأنها متحركة بذاتها ، ومعنى هذا أنها فى المكان بالذات لا بالعرض ، والواقع أنها فى الجسم وأن الجسم هو الذى فى المكان . ثم إن التعقل — وهو عنده الوظيفة الأخرى للنفس — يبدو كأنه سكون لا حركة و بالأخص التعقل الإلهى فإنه دائماً هو هو دون تعاقب ولا تكرار . وليس يجدى تعريف أفلاطون للنفس فى تفسير الحركة البادية فى الطبيعة ، فإن النفس إذا كانت تتحرك بذاتها فهى تستطيع أيضاً أن لا تتحرك فتصبح الحركة العالمية ممكنة لا ضرورية . ولقد ذهب أفلاطون إلى أن للإنسان نفوساً ثلاثاً ، ولكن هذا التصور يهدم وحدة الحى ، فإن الحى لا يستمد وحدته من الجسم ، والجسم مفتقر بطبعه لمبدإ يرده واحداً . والواقع أن النفس واحدة ، وأنها كلها فى الجسم كله ، يقابل أفعالها المتعددة قوى فيها متعددة . يدل على ذلك أن النباتات والحيوانات الدنيا إذا قسمت كان من أقسامها أحياء من ذات النوع ، كل منها حاصل على جميع قوى النفس المقسومة قائم بجميع وظائف نوعه . والتعليل الوحيد أن النفس واحدة بالفعل كثيرة بالقوة . ولا يقدح فى ذلك أن الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر ، فإن قصر عمرها راجع إلى أن القسمة تضعف فيها آلات البقاء [٢] .

هـ — و بعد النقد ووضع المسائل يعرض أرسطو تعريفين للنفس ، ونحن نمهد لهما بالتقسيمات الآتية مأخوذة من مجموع كلامه و إن لم ترد على هذا الوجه فى موضع واحد فنقول : أنواع الحياة ثلاثة : نامية وحاسة وناطقة . والحاس منه

(١) م ١ ف ٣ و ف ٥ . (٢) م ١ ف ٥ ص ٤١١ ع ١ س ٢٦ وما بعده — و م ٢ ف ٢ ص ٤١٣ ع ب س ١٣ وما بعده .

ما هو ثابت فى الأرض ومنه ما هو متحرك ، فتكون درجات الحياة أربعاً : النامية والحاسة والمتحركة بالنقلة والناطقة . ثم إن الحاس والناطق نازع طبعاً إلى الخير الذى يدركه بالحس أو بالعقل ، فتكون أجناس القوى النفسية خمسة : النامية والحاسة والناطقة والنازعة والمحركة . ويظهر من هذا أن الحياة والنفس لا تقالان بالتواطؤ بل بالمماثلة ، بحيث لا تعد النفس جنساً تحته أنواع بل شبه جنس لأن كل نفس فهى قائمة برأسها . — نأتى إلى التعريفين : فمن جهة كونها شبه جنس يعرفها بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلى » ، وهو يعنى بقوله « كمال أول » أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول ، كما أن قوة الإبصار صورة الحدقة ؛ أما الأفعال الثانية فهى التى تصدر عن المركب بفضل النفس أى هى الحاصلة باستعمال الوظائف . وبقوله « لجسم طبيعى » أن الجسم الحى يمتاز من الجسم الصناعى الذى ليس له وجود ذاتى ، والموجود بالذات أجزاؤه . وبقوله « آلى » أنه مؤلف من آلات (أعضاء) ، وهى أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة ؛ أما البذرة فهى حىّ بالقوة البعيدة لأنها قابلة للآلات وللنفس ولكنها خلو منها . — وباعتبار أنحاء الحياة يعرف النفس بأنها « ما به نحيى ونحس ونتنقل فى المكان ونعقل أولاً » ، وهذا تعريف بالمعلولات الصادرة عن النفس ، وهو أبين بالإضافة إلينا من التعريف الأول المأخوذ من العلة . وانتعدد الأنواع الحية لا تؤخذ واو العطف (« نحيى ونحس و ... ») على التركيب بل على التفصيل ، فإن النفس مبدأ الحياة على جميع أنحائها متى وجدت هذه الأنحاء كلها أو بعضها [1] .

---

(١) عن التعريف الأول : م ٢ ف ١ — عن الثانى : م ٢ ف ٢ .

٦٢ — النفس النامية والنفس الحاسة :

ا — تقال الحياة أولاً على النامية لأنها مشتركة بين الأجسام الحية جميعاً ، فهي موجودة في النبات دون الحس والعقل ، ولا يوجد الحس والعقل بدونها في الحيوان الأعجم والإنسان . وللنفس النامية وظيفتان : النمو والتوليد . و الحي ينمو أو يتناقص في جميع أجزائه على السواء ، لا كالجماد الذي يزداد في جهة واحدة أعلى أو أسفل يميناً أو شمالاً . والحي يحيى و ينمو ما دام يقبل الغذاء . وليست التغذية مجرد إضافة مادية ، وليس نمو الحي ناتجاً من مجرد فعل العناصر الداخلة في تركيبه كما يزعم أنبادوقليس وديموقريطس ، و إنما هذه العناصر مساعدة فقط ، والفاعل النفس . والتغذية تمثيل شأنه أن يحول المباين شبيهاً ، أي أن الغذاء يفقد صورته و يتخذ صورة المغتذي . على أن الغذاء ليس مبايناً بالمرة ، لأن التغذية لا تتم بأي شيء ، ولكنه مباين بالفعل شبيه بالقوة ، لذلك نرى الحي يختار مواد معينة يأكلها و يشربها ، و يختار في هذه المواد ما يلائمه فيتمثله و يفرز ما لا يلائمه . فالغذاء لحم ودم وعظم بالقوة ، والشيء لا يصير كذا بالفعل إلا وهو كذا بالقوة . — ثم إن للنمو والمقدار في المركب الطبيعي حدًّا ونسبة ، أما في الصناعي فلا ، وليس ينمو الحي اتفاقاً و إلى غير نهاية بل هو يتخذ حجماً وشكلا هاماً في كل نوع . والنسبة والحد تابعان للصورة لا للمادة أي للنفس لا للجسم ، فإن المادة لا تترتب بذاتها بل بمرتب . — وأما التوليد فيحفظ النوع كما أن الاغتذاء يحفظ الفرد « والتوليد مشاركة في الدوام والألوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت ، وهذه المشاركة مطلب جميع الموجودات وغاية أفعالها الطبيعية ؛ فبالتوليد يبقى الكائن المائت لا هو هو بل شبيهاً بنفسه ، لا واحداً بالعدد بل واحداً بالنوع » (١) . — والمذهب

(١) م ٢ ف ٤ (وهو الخاص بالحياة النامية) ص ٤١٥ ع ا و ب .

الآلى عاجز عن تفسير الاغتذاء والتمثيل وتكوّن الحى فى صورة ومقدار معينين وولادة الحى حيًّا شبيهاً به . على أن أرسطو كان يعتقد بالتولد الذاتى فى بعض الحيوانات الدنيا أى بتولدها اتفاقاً من الطين أو من مواد متعفنة [1] « بقوة المادة » وقد اضطر إلى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقته للواقع ، وهو يريد بالمادة هنا جسماً ماديا له كيفياته لا الهيولى ، ويشبه قوة المادة هذه تحدث كائناً حيا من غير جرثومة تحت تأثير الحرارة — بقوة الجسم المريض يبرأ بحرارة عارضة دون تدخل الطبيب ؛ فإن من شأن الطبيب أن يحدث الحرارة بالفن فتعمل الطبيعة على البرء ، فإذا ما حدثت الحرارة اتفاقاً قامت الطبيعة بعملها كذلك .

ب — والمذهب الآلى عاجز عن تفسير النفس الحاسة ، فإنها لو كانت مؤلفة من مبادئ الأشياء للزم أن الحواس تحس أعضاءها ، وأنها تحس فى غير حضور المحسوسات من حيث أنها حاصلة على العناصر التى هى موضوع إحساس . والواقع ينقض النتيجتين ، والسبب أن العضو ليس هو الحاس بالذات بل بالقوة المتحدة به ؛ وأن القوة الحاسة ليست بالفعل بل بالقوة فقط ، وتخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس ؛ فإنها لا تحس دائماً ، حتى اللمس وهو منتشر فى الجسم كله لا يؤدى وظيفته دائماً ، أو على الأقل لا يحس دائماً جميع الكيفيات التى يستطيع أن يحسها . ليست إذن القوى الحاسة مادية ، ويتبين ذلك أيضاً من أن انفعالها ليس من قبيل الحركة أو الاستحالة المعروفة فى الطبيعيات والتى شأنها أن يفسد بها المنفعل شيئاً فشيئاً بتأثير الفاعل ، وإنما هو انفعال من نوع آخر ليس له اسم خاص ، وليس فيه تدرج ، لا يفسد به الحس لأنه قوة صرفة من غير صورة ولكنه يخرج من القوة فيقبل صورة المحسوس ويتكمل بها مع بقائه هو هو [2] . والعضو نفسه

---

(١) تكوين الحيوان م ٣ ف ١١ ص ٧٦٢ ع ١ س ٨ . وما بعد الطبيعة م ٧ ف ٧ ص ١٠٣٢ ع ١ س ٣٠ و ف ٩ ص ١٠٣٤ ع ب س ٤ — ٦ . (٢) م ٢ ف ٥ .

يجب أن يحقق هـذا الشرط بالقدر الذى تطيقه المـادة ، وهو فى الواقع نوع من المزاج والوسط بين الأضداد فى المحسوسات ، بحيث لا يحس إلا ما يزيد عن كيفيته هو ، ولأنه وسط فهو يستطيع أن يصير واحداً من الضدين أى ينفعل به فى حين أنه لا ينفعل بمـا يعادله فى الـكيفية . إن ما يجب أن يدرك الأبيض والأسود ينبغى أن لا يكون بالفعل لا هذا ولا ذاك بل أن يكون كليهما بالقوة ، وعضو اللمس لا ينبغى أن يكون بالفعـل حارا ولا بارداً [(١)] . فوضع الحس قوةً غير معينة ، والعضو وسطاً بين الأضداد ، ضرورى لفهم الإحساس : فإن الإحساس تمثيل كالاغتذاء ولـكنهما يفترقان فى أن المغتذى يتمثل الغذاء بمـادته أى يحيـله إلى ذاته بينما الحاس يتمثل بالمحسوس أى يسـتحيل إلى صورة المحسوس استحالة طبيعية فى العضو (كتمثل الشبكية بصورة الشىء) ومعنوية فى القوة الحاسة . والاستحالة الطبيعية شرط لإدراك الحس ولـكنها غير كافية لتفسـير الإحساس : فالهواء ينفعل بالرائحة و يصـير رائحاً لا مدركاً الرائحة ، ونحن هنا بإزاء حالة من حالات اتحاد النفس بالجسم الذى ذكرناه عند الـكلام على الانفعالات النفسية بالإجمال (٦١ جـ) . والاستحالة المعنوية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه « فليس الحجر هو الذى فى النفس بل صورته » [(٢)] . ولأن النبات خلو من مثل هذا التوسط بين الأضداد ، ومن مبدإ كفيل بقبول صور المحسوسات دون مادتها ، فهو لا يحس مع انفعاله بالملموسات كالحرارة والبرودة انفعـالاً ماديا وانقلابه حارًّا أو بارداً [(٣)] . ولأن الحس قوة صرفة فالإحساس « موضوعى » : إذا ما تأثر الحس بالصورة المحسوسـة أضافها

---

(١) م ٢ ف ١١ . ويقال مثل ذلك فى سائر الحواس .

(٢) م ٣ ف ٨ ص ٤٣١ ع ب س ٣٠ .

(٣) م ٢ ف ١٢ .

حالاً و بالطبع إلى علتها الخارجية ؛ لأنه يشعر باتحاده بهذه العلة و يدرك حضور الشيء طبقاً للمبدإ الذى تقرر فى الطبيعة (٥٧ ، ١) من أن الفعل والانفعال يقومان فى المنفعل . وعلى ذلك فالحس بالفعل والمحسوس بالفعل شيء واحد ، وحينما يرن الصوت مثلاً و يسمعه السامع ، فى هذه اللحظة يحدث معاً الصوت بالفعل والسمع بالفعل . فقول ديموقريطس إن الإحساس اختراع أو اصطلاح قول باطل لأن الإحساس يقتضى المحسوس كما يقتضى المتحرك المحرك[1] .

ح — و يدل لفظ المحسوس على ثلاثة أنواع من الموضوعات : إثنان مدركان بالذات والثالث بالعرض . أما الاثنان الأولان فأحدهما المحسوس الخاص لكل حاسة ، والآخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعاً . ونعنى بالمحسوس الخاص ذلك الذى له حاسة معينة معدة لقبوله بحيث لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه ، والذى يمتنع الخطأ فيه متى كانت الحواس سليمة ولم تؤثر فيها المخيلة والشهوة : فاللون محسوس البصر والصوت محسوس السمع والطعم محسوس الذوق . أما اللمس فله موضوعات عدة (الحار والبارد ، اليابس والرطب ، الأملس والخشن ، الصلب واللين) فهو مجموعة حواس . و إن أخطأ الحس فليس يخطئ فى موضوعه أى فى اللون أو الصوت مثلاً بل فى ماهية الشيء الملون أو الصائت وفى مكانه ؛ فإن الحس إنما ينفعل بالشيء لا من حيث أن هذا الشيء هو شيء معين بل من حيث أن له كيفية معينة هى التى تؤثر فى الحس . — وأما المحسوسات المشتركة فهى : الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار . تدركها الحواس جميعاً وتدركها بالحركة فمثلاً نحن ندرك المقدار بحركة اليد أو بحركة العين تطوف به ؛ غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة وتدركه العين بواسطة اللون . و بإدراك المقدار ندرك الشكل إذ أن الشكل حد المقدار . وندرك السكون بعدم الحركة . وندرك العدد باليد أو

(١) م ٣ ف ٢ ص ٤٢٥ ع ب س ٢٥ — ٣٢ و ص ٤٢٦ ع ا س ١٥ — ٢٧ .

بالعين تحسان أشياء منفصلة . — وأخيراً المحسوس بالعرض ؛ فهو مثل أن ندرك أن هـذا الأبيض ابن فلان ، فإن هذا الإدراك الثانى محسوس بالعرض لاتصاله عرضاً بالأبيض ، ولأن الحس لا ينفعل به من حيث هو كذلك[1] . — وهذا التقسيم أوفى وأدق من التقسيم الذى أذاعه جون لوك إلى كيفيات أوليـة هى المحسوسات المشتركة مضاف إليهـا المقاومة (الصـلابة) وكيفيات ثانوية هى المحسوسات الخاصة ما عدا المقاومة ، فإن لوك قسمها إلى ما هو موضوعى وما هو غير موضوعى فى اعتباره ، وأما أرسطو فقـد اعتبرها كلها موضوعية وقسمها بحسب إدراكنا إياها ، وقد رأينا أن المحسوسات المشتركة تدرك تبعاً للمحسوسات الخاصة فكيف تكون هذه ذاتية وتكون تلك موضوعية ؟ وكيف تكون المقاومة موضوعية وتكون باقى المحسوسات الخاصة ذاتيـة وكلها محسوسة على السواء ؟ — ثم إن لهذا التمييز الدقيق بين أنواع المحسوسات أهمية كبرى فى تقدير ما يسمى عادة بخطأ الحواس وما هو فى الحقيقة خطأ تأويل أو تصديق حاسة فى غير موضوعها الخاص . ونحن نصحح الأخطاء بسهولة : نصحح الإحساس الحاضر بالتجربة السابقة ، مثل ما نصحح إحساسنا حركة الشاطئ ونحن فى السفينة بعلمنا أن الشاطئ غير متحرك فنحكم بأن السفينة هى التى تتحرك . ونصحح الإحساس الحاضر بالتجربة الحاضرة ، مثل ما إذا حركنا بين الأصابع شيئاً من لب الخبز فنحسه بعد برهة اثنين ولكن البصر لا يرى سوى واحد . ونصحح الإحساس بالعقل والبرهان ؛ فإننا نعلم بالعقل أن الشمس لكى ترسل أشعتها على الأرض كلها يجب أن تكون بعيدة جدًّا ، ولكى تنطبع صورتها على العين مع بعـد المسافة يجب أن تكون عظيمة المقدار ، فليست هى إذن بالمقدار الذى يراه البصر[2] .

---

(١) م ٢ ف ٦ و م ٣ ف ١ ص ٤٢٥ ع ١ س ١٥ — ٢٠ . وما بعد الطبيعة م ٤ ف ٥ ص ١٠١٠ ع ب س ٢ — ٢٨ .

(٢) كتاب تعبير الرؤيا فى الأحلام ف ٢ .

ء — والحواس آلات حياة كما أنها آلات إدراك . وهى تترتب من هذين الوجهين ترتيباً عكسيًّا : فباعتبارها مدركة ، البصر أول لأنه يظهرنا على موضوعات أكثر ، خاصة ومشتركة و بالعرض ، وعلى فوارق أكثر ؛ فإن الأشياء جميعاً ملونة ومن ثمت داخلة فى نطاقه . والسمع فى المحل الثانى لأنه وسيلة التفاهم والتعليم والترقى ، وكان يفضل البصر من هذه الناحية و يتقدم عليه لولا أن هذا الفضل ليس له بالذات بما هو حس الأصوات ، ولكنه يرجع إلى العقل الذى يدرك دلالات الأصوات . ثم الشم لمشابهته البصر والسمع فى بعد علته عن جسم الحاس . وأخيراً الذوق فاللمس ؛ والسبب واضح مما تقدم[1] . — و بالنظر إلى أهمية الحواس فى حفظ حياة الحيوان ، اللمس أول لأنه ضرورى بالإطلاق لوجود الحيوان ، وهو ما من أجله يقال للحى إنه حساس ، يدرك به النافع والضار واللاذ والمؤلم ؛ فهو أساس النزوع من طلب وهرب ، وهو حاسة الطعام والشراب لأنه حاسة الحار والبارد والرطب واليابس وهى كيفيات المأكول والمشروب . أما سائر الحواس فلا تفيد الوجود بل كمال الوجود ، لذلك قد لا توجد فى بعض الحيوان مع وجود اللمس . أضف إلى ذلك أنه أساسها جميعاً فهو منبث فى الجسم كله وهى مركبة عليه . و يليه الذوق لأنه مرتب كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه . ثم الشم فإنه أقل ضرورة منهما . أما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كماليان ، ولئن ظهرت لهما فائدة حيوية فى الحيوانات العليا فذلك بالعرض لا بالذات[2] .

هـ — و بعد الحواس الظاهرة الحواس الباطنة وهى : الحس المشترك والمخيلة

---

(١) م ٢ ف ٧ — ١١ فى مواضع متفرقة .

(٢) م ٣ ف ١٢ — ويقول بعض العلماء الآن إن الحواس تظهر فى الجنين على هذا الترتيب .

والذاكرة[١] . فأما الحس المشترك فله ثلاث وظائف : الواحدة إدراك المحسوسات المشتركة (بما فيها الزمان) والمحسوسات بالعرض ، فإن هذا الإدراك يستعين بالتخيل والتذكر فلا بد من قوة واحدة يلتقى عندها الإحساس الظاهر والتجربة السابقة وتكون الصلة بينهما . الوظيفة الثانية إدراك الإدراك أى الشعور ، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه رائيا أو سامعاً . . . إذ أن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعضو مادى ، وليس فعله من جنس موضوعه حتى يدركه ؛ فالرؤية ليست ملونة ولا السمع صائتاً وهكذا ، فلا بد أن تنتهى الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك . الوظيفة الثالثة التمييز بين المحسوسات فى كل حس باعتباره جنساً كالتمييز بين الأبيض والأخضر والحامض والمالح — و بين موضوعات الحواس المختلفة كالتمييز بين الأبيض والحلو مثلاً ؛ فإن هذا التمييز لا يمكن أن يصدر عن الحواس أنفسها إذ أن كلاً منها معين إلى موضوع ، فيجب أن يصدر عن قوة واحدة تجتمع عندها الإحساسات فتضاهى بينها . — أما مركز الحس المشترك فهو عند أرسطو القلب ، وحجته فى ذلك أن شرط الإحساس الحرارة ، والقلب هو الذى يوزع الحرارة مع الدم فى أطراف الجسم[٢] .

و — ويترك الإحساس أثراً يبقى فى قوة باطنة هى المخيلة فتستعيده وتدركه فى غيبة موضوعه ؛ فالتخيل إحساس ضعيف . و بينهما فوارق : الأول إن الإحساس متعلق بالشىء ، والتخيل مستقل عنه . الثانى إن الإحساس صورة مطابقة للشىء ، وقد يكون التخيل اختراعاً أى تأليفاً ، وهو كذلك إما عفواً كما فى الحياة الحسية المشتركة بين الحيوان والإنسان ؛ و إما بالتفكير عند

---

(١) هنا تبدأ المقالة الثالثة باليونانية ، ولكنها عند العرب وبعض اللاتين لا تبدأ إلا بالفصل الرابع فى اليونانية ، أى أن المقالة الثانية عندهم تحوى كل الكلام على الحواس الباطنة وتبدأ الثالثة بالكلام على العقل . (٢) م ٣ ف ١ و ف ٢ .

الإنسان وحده . الفارق الثالث إن الإحساس مفروض علينا ، والتخيل تابع للإرادة فى موضوعه وفى زمنه تتخيل ما نشاء ومتى نشاء . — والمخيلة تساعد على تأويل الإحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيها ، وهى التى تكوّن « الصور اللاحقة » إيجابية وسلبية ، مثال ذلك : إذا تأملنا مدة من الزمن لوناً ما أبيض أو أخضر ثم حولنا البصر إلى شىء فإنا نرى هذا اللون منبسطاً على الشىء ، و إذا حدقنا فى الشمس أو فى لون ساطع ثم أغمضنا العينين فإن هذا اللون يبدو إلى الأمام فى الاتجاه المعتاد للبصر ؛ ثم ينقلب قرمزيا فأرجوانيا فأسود ثم يتلاشى ، والتعليل أن التأثير القوى ينتشر فى العضو كله و يتمكن فيه و يعاند التأثيرات الأخرى . — وللمخيلة شأن كبير فى الأحلام فهى المصدر الذى تنبعث منه صور الإحساسات السابقة فتظهر فى النوم وتخدع الحالم لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجى ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى ، وكذلك القول فى التخييل فى حالة المرض أو الانفعال القوى فإنهما يهيجان الصور فتجتمع وتفترق فتخيل أشياء كثيرة[١] .

ز — والذاكرة قائمة على المخيلة فإن الذكر ممتنع من غير التخيل ؛ وهما فى بعض الحالات يتشابهان إلى حد يتعذر معه التفريق بينهما ، غير أنهما يفترقان فى أن المخيلة تقتصر على إدراك الصورة بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هى صورة شىء قد سبق إدراكه ، فهى تتعلق بالماضى . ومما يدل على تمايزهما أنه قد توجد فى الذهن صورة فنعتبرها مجرد صورة ، وهى صورة شىء عرض لنا فى الماضى ، وقد توجد فى الذهن صورة هى مجرد صورة فنظنها مذكورة . والذاكرة قد تؤدى وظيفتها عفواً وقد تستحثها الإرادة ، و يسمى هذا النوع الثانى تذكراً

(١) م ٣ ف ٣ ص ٤٢٨ ع ب س ١٠ وما بعده . كتاب تعبير الرؤيا فى الأحلام ف ١ — ٣ .

وهو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير ، وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الإحساس وبالحركات البدنية أيضاً (المخيلة) فإن هذه وتلك مسلسلة يتبع لاحقها سابقها على حسب قوانين معينة ؛ كما يتبين إذا أردنا أن نتذكر جملة أو بيتاً من الشعر فإنا نأخذ في ترديد اللفظة الأولى ولا نزال في ذلك حتى نظفر بالكل . فالذكر والتذكر متوقفان على تداعى أو ترابط الصور والحركات . وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول فإن كلاً منهما يذكر بالآخر ، وإما ناشئة بالعادة وهو الأغلب ، وفى هذه الحالة اللاحق إما شبيه السابق وإما ضده وإما قرينه فى الملاحظة الأولى ، وكلما تكرر التداعى توثقت العلاقة بين الطرفين فننتقل من الواحد إلى الآخر عفواً بفعل العادة ، وأحياناً تنشأ العادة من غير تكرار متى كان الإحساس قويا أو اهتمامنا به شديداً [١] .

٦٣ — النفس الناطقة :

ا — ارتأى الأقدمون أن العقل نوع من الحس وأنه قوة جسمية بحجة أن العقل يدرك الجسميات وأن الشبيه يدرك الشبيه ، ولكن هذا القول الأخير لا يمكن إطلاقه إذ أن الإدراك الخاطئ ليس إدراك الشبيه . ثم إن جميع الحيوان يحس ولكن أقله يعقل وهو الإنسان ، وإذن فليس التعقل والحس واحداً ؛ وإلا لكان جميع الحيوان يعقل من حيث أن جميعه يحس . — ويمتاز العقل من المخيلة أيضاً ، فإن التخيل متعلق بإرادتنا كما ذكرنا أما الحكم على الأشياء — وهو فعل العقل — فلا يتعلق بالإرادة إذ أنه صادق أو كاذب بالضرورة أما الصورة فلا . ونحن حينما نحكم على شيء بأنه مخيف نشعر بالخوف ، ولكننا بإزاء الصورة المخيفة مرسومة قد لا ننفعل أو ننفعل قليلاً جدًّا ، وعلى كل حال

---

(١) كتاب الذكر والتذكر .

فالانفعال غير مصحوب بتصديق[1] . هذا إلى أن العقل يدرك الصورة الكلية أى الماهية ، بينما الحس يدرك الصورة الجزئية أى العوارض المتشخصة فيها الماهية . — والعقل قوة صرفة كالحس و إلا لما استطاع أن يتعقل الموضوع كما هو ، إذ لو كانت له صورة أو كيفية خاصة لحالت دون الصورة المعقولة أن تتحقق فيه . فطبيعته أنه بالقوة ، كاللوح لم يكتب فيه شيء بالفعل . غير أنه أمعن من الحس فى معنى القوة إذ أنه يدرك ماهيات الأشياء جميعاً فى حين أن الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هى كذلك . فالعقل « مفارق » أى ليس له عضو يعيّنه إلى موضوع و يشاركه فى فعله ، وهذه المفارقة تفسر لنا أيضاً كيف أن انفعاله يختلف عن انفعال الحس فإن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير العنيف ، كالسمع لا يدرك الصوت بعد أصوات قوية ولا يدرك البصر والشم بعد ألوان ساطعة وروائح شديدة . أما العقل فبالعكس يستطيع بعد تعقل موضوع شديد المعقولية أن يتعقل موضوعات أدنى معقولية ، والسبب فى ذلك أن الحس لاتحاده بعضو يتأثر بفعل الشيء فيه بينما العقل مفارق لكل عضو وغير منفعل انفعالا طبيعيا كالحس . — و يلى هذه القوة الصرفة قوة أقرب ؛ فإن العقل بعد أن يخرج إلى الفعل يحفظ صورة الموضوع الذى تعقله و يستطيع أن يستعيدها ، فهو بالاضافة إلى هذه الاستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم (و يسمى حينئذ عقلا بالملكة) . والعقل يدرك الماهيات مباشرة و يدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذى هو مدرك الجزئيات بأعراضها . فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً ، ولكن باختلاف ، فهو يدرك ماهية الماء و يدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء[2] . و باعتباره مدركا للماهيات فى أنفسها

---

(١) كتاب النفس م ٣ ف ٣ .

(٢) م ٣ ف ٤ . وإدراك العقل للجزئيات مذكور فى ص ٤٢٩ ع ب س ١٠ — ٢٤

يسمى عقلا نظريا ، فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فحرك النزوع إليها أو النفور منها سمى عقلاً عمليا . والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم فى حقيقته المتشخصة ؛ والعقل العملى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل(١) .

ب — والمعقولات موجودة بالقوة فى الصور المحسوسة ، سواء المجردات الرياضية والكيفيات الجسمية (لا مفارقة كما ذهب إليه أفلاطون) لهذا لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس ، فإن المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها ، ولهذا يجب أن تصاحب التعقل صورة خيالية ، ولو أن التخيل متمايز من الإيجاب والسلب كما قدمنا ، وليست المخيلة مشاركة للعقل فى تعقله كمشاركة العين لقوة الإبصار ، و إنما هى لازمة لتقديم مادة التعقل(٢) . ولما كان العقل بالقوة فلابد من شىء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات و يطبع بها العقل فيخرجه إلى الفعل (وهذا الشىء بالفعل هو « العقل الفعال » ، ولم ترد هذه التسمية فى كتب أرسطو كما أنه لم يقل « العقل المنفعل » سوى مرة واحدة سنشير إليها فيما بعد ونبين أنه أراد بهذا التعبير شيئاً آخر غير العقل الذى يخرج من القوة إلى الفعل والمذكور هنا . والتسميتان من الشراح وضعوهما بناء على ألفاظ أرسطو ومذهبه العام . ونظراً لأهمية هذا البحث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ولغموض كلام أرسطو فى مواضع رئيسية غموضاً كان مثار جدل كثير منذ زمان طويل ، نترجم هنا عباراته ثم نعود إليها بالشرح ، قال :) « يجب أن يكون فى النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة و بين العلة الفاعلية التى تحدث الصور فى المادة .

من هذا الفصل ، ولكن النص غامض جدا ، وقد عولنا على نص أصرح وأرد فى ف ٧ ص ٤٣١ ع ب س ١ — ٢٠ .

(١) م ٣ ف ٧ من ص ٤٣١ ع ب إلى نهاية الفصل .

(٢) م ٣ ف ٨ و م ١ ف ١ ص ٤٠٣ ع ١ س ٦ — ١٠ .

وفى الواقع نجد فى النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث أنه يصير جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى العقل (المماثل للعلة الفاعلية) لأنه يحدثها جميعاً ، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة (فى الظلمة) إلى ألوان بالفعل . وهــذا العقل (الفعال) هو القابل للمفارقة ، وهو غير منفعل (أصلا) غير ممتزج بمـادة لأن ماهيته أنه فعل . والفاعل أشرف دائمـا من المنفعل ، والمبدأ (العلة) أشرف من المـادة . . . و بعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته ، وهو وحده من حيث هو كذلك خالد ودائم ، غير أننا لا نتذكر (فى حال المفارقة) لأنه غير منفعل بينما العقل المنفعل فاسد ، ومن غير هذا فليس شىء يفكر »[1] . نقول : يؤخذ من هذا النص أولا أن فى النفس عقلا مماثلا للمادة ، ولهذا السبب سمى بالهيولانى و بالمنفعل لا لكونه ماديا — وعقلا ممـاثلا للعلة الفاعلية هو الفعال ، وهو فى النفس أيضاً بدليل قوله : « نجد فى النفس » وقوله : « و بعد أن يفارق » فلا سبيل إلى القول مع اسكندر الافروديسى أنه الله ولا إلى اعتبار ابن سينا وابن رشد معبرين عن فكر أرسطو إذ يجعلان العقل الفعال مفارقا للإنسان . و يؤخذ ثانياً أن العقل الفعال يجرد الصور المعقولة و يتيح المنفعل أو الهيولانى أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه . فالهيولانى أو المنفعل هو المتعقل وأما الفعال فهو المجرد ، وهذا طبقاً للمبدأ العام « أن ما هو بالقوة يصـير بالفعل بتأثير شىء هو بالفعل » . وقوله : « قابل المفارقة » هو المقصود لا « مفارق » بالفعل ، ولو أن اللفظ اليونانى يحتمل المعنيين ، وذلك لمـا أوضحناه الآن ولقول أرسطو « و بعد أن يفارق » مما لا يدع مجالا للشك . وقوله : « هذا العقل هو » يشعر أن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفعل ، ولـكنه قال عكس ذلك فى الفصل السابق ، فالمراد « وهذا العقل أيضاً » لأن السبب واحد من

---

(١) م ٣ ف ٥ .

الجهتين ، وهو أن إدراك العقل المجردات يستلزم أن يكون هو مجرداً . غير أن قوله : « والفاعل أشرف من المنفعل » يدل على مفاضلة بين العقلين وتفضيل الفاعل على المنفعل وهذا إشكال ، أو هو يدل على أنه إذا كان المنفعل مفارقاً ، فالفعال أحرى أن يكون مفارقا من حيث أنه أشرف . وقوله : « غير منفعل » يعنى أنه دائما بالفعل وليس فيه شيء بالقوة يتطلب التحقق . وقوله : « غير ممتزج بمادة » ، يعنى أنه غير متحد بعضو ولكنه يعمل دون عضو .

حـ — والعبارات التالية خاصة بالخلود ، ولقد كان أرسطو مقلا فى هذه المسألة بخلاف أفلاطون ، و ياليته كان صريحاً مع هذه القلة ! يقول : « و بعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته » أى أن العقل الفعال ولو أنه غير منفعل إلا أن اتصاله بالجسم يُظلم طبيعته فلا يستعيد صفاءها إلا بانتهاء هذا الاتصال . و يقول : « وهو وحده خالد » ، فكأنه ينفى الخلود عن المنفعل وقد سبق له عكس ذلك ، وفى نصوص أخرى سنذكرها الآن يثبت بقاء العقل من غير تمييز بين منفعل وفعال . ثم يقول : « غير أننا لا نتذكر لأنه غير منفعل » و يعنى أن العقل الفعال لما كان غير منفعل فليس يحفظ أى أثر من ظروف الحياة ، فإذا ما فارق انعدمت الذاكرة لأن « الفكر كالمحبة والبغض ليس انفعال العقل بل انفعال الشخص ، لهذا حين يفسد الشخص لا تبقى ذكرى ولا صداقة »[1] . وهنا دليل آخر على أن أرسطو لم يكن يرى العقل الفعال مستقلا عن النفس وخالداً وحده ، فإنه يقول : « غير أننا لا نتذكر » يقصد النفس كلها و إلا فإن مثل هذا التأويل يؤدى إلى وضع صورتين فى الجسم الإنسانى هما النفس مبدأ الحياة والعقل الفعال مبدأ التعقل ، وهذا ينافى مذهب أرسطو منافاة صريحة فى أن الموجود الطبيعى واحد بصورته الواحدة ، و يقربه من رأى أفلاطون فى النفوس

(١) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ٢٦ — ٣٠ .

الثلاث وقد أنكره أرسطو (٦١ د) وهو انما يريد ، كما قد دل على ذلك فى غير ما موضع ، أنه كما أن النفس كلها صورة الجسم كله ، فإن قوى النفس صور لأجزاء الجسم (كقوة الإبصار فهى صورة الحدقة) ، وقوى النفس لا تبقى (فاعلة) بعد فساد مادتها إلا العقل (بالإطلاق) فهو باقٍ لأنه ليس صورة لمادة [١] .
نعود إلى كلامه فنجده يقول : « بينما العقل المنفعل فاسد » وهذا هو الوضع الوحيد الذى يذكر فيه « العقل المنفعل » فليس يصح تقييده بلفظ لم يطلقه هو صراحة على ما سمى بعده بالعقل المنفعل ، لذلك يذهب بعض الشراح إلى أن العقل المنفعل المذكور هنا إنما المقصود به المخيلة وهى قوة للمركب وتسمى عقلاً بالمشاركة من جهة أنها تطيع العقل وتتبع إشارته ، ومن جهة أن العقل يعتمد على ما تقدمه إليه من الصور الجزئية يجرد منها المعقولات [٢] وأرسطو نفسه يقول عن التخيل إنه نوع من التعقل [٣] ويقول ابن سينا : « وهذا الشيء يسمى ... عقلاً فعالاً كما يسمى العقل الهيولانى بالقياس إليه عقلاً منفعلاً أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر » [٤] . سيما وأن أرسطو قد أثبت أن العقل بالإطلاق غير فاسد ، ورد على الاعتراض المأخوذ من ضعف الفكر فى الشيخوخة بأنه ناشئ لا من انفعال النفس بل من انفعال الشخص القائمة فيه كما يحدث فى السكر والمرض ، وأن مثل العقل كمثل الحس ، فالشيخ إن استعاد عيناً جيدة أبصر كالشاب ، و إذن ففعل العقل يضعف بفساد (أو بضعف) عضو باطن أما العقل فى ذاته فغير منفصل [٥] ، أو يمكن تفسير النص الذى نحن بصدده بأن فعل التعقل

---

(١) م ٢ ف ١ ص ٤١٣ ع ١ س ٤ وم ٢ ف ٢ ص ٤١٣ ع ب س ٢٤ .
(٢) ثامسطيوس ويتابعه القديس توما فى شرحه على كتاب النفس م ٣ درس ١٠ .
(٣) م ٣ بداية ف ١٠ .
(٤) كتاب النجاة ص ٣١٥ — ٣١٦ .
(٥) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨ — ٢٦

ينتهى لارتباطه بالتخيل وامتناع التخيل بفساد الجسم ، أما العقل نفسه فباق . والعبارة الأخيرة « ومن غير هذا فليس شىء يفكر » يدل ظاهرها على أن « هذا » يعود على العقل المنفعل المذكور قبله مباشرة (و يستقيم المعنى أيا كان المراد بالعقل المنفعل) ، ولكن بعض الشراح يرده إلى العقل الفعال و يضع الجملة السابقة بين قوسين — وهذا التأويل وتأويلات أخرى كثيرة إنما اصطنعها الناظرون فى هذا الموضع من المقالة الثالثة لغموض أقوال أرسطو واضطرابها ؛ وقد حاولنا أن نوضحها ونلائم بينها بقدر الإمكان

ى — تبقى مسألة أصل هذا العقل الخالد (أو النفس الناطقة) ، ونحن نجد عند أرسطو قولا فيها متفقاً مع رأيه فى مباينة العقل للمادة وسموه عليها و إن كان يعوزه بعض البيان : هذا القول هو « أما العقل فيلوح تماما أنه يأتى فينا وهو حاصل على وجود ذاتى وغير فاسد »[١] بينما سائر الصور الطبيعية تخرج من « قوة المادة » وتعود إليها . ولسنا نستطيع أن نقول إن النفس الناطقة مخلوقة فإن أرسطو لم يعرف فكرة الخلق ، ولا أن نقول بالتناسخ لأنه يلح فى أن العلل الفاعلية فقط له وجود سابق على معلولاتها أما العلل الصورية فمساوقة لمعلولاتها فى الوجود ، وأن كل ما يمكن الفحص عنه هو بقاء الصورة بعد انحلال المركب لا سبقها على تأليفه[٢] . و إذن فمن أين يأتى العقل ؟ المسألة معلقة .

---

(١) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨ ، وفى كتاب « تكوين الحيوان » م ٢ ف ٣ ص ٧٣٦ ع ب س ٢٨ : أن العقل الفعال يأتى من خارج ويحل فى الجنين .

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٣ ، وتكوين الحيوان فى الموضع المذكور .

الفصل الخامس

ما بعــد الطبيعة

٦٤ — وصف الـكتاب :

ا — يشتمل الـكتاب على أربع عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية غير أن ما فيها من تكرار كثير وما بينها من قلة التناسق يحمل على الاعتقاد أن أرسطو لم يقصد إلى جمعها كلهـا فى مؤلف واحد وترتيبها على النحو الذى نراه . لذلك أسماها البعض « الـكتب الميثافيزيقية » إلا أن بعضاً آخر يرفض هـذه التسمية استناداً إلى أن المقالات يحيل بعضها إلى بعض ؛ ويذهب إلى أنه يمكن تعيين ترتيب صحيح على ما يبدو من عـدم ترتيب . فالمقالة الأولى تعرف الحـكمة بأنها علم العلل الأولى وتعرض مذاهب الفلاسفة فى هذه العلل ، ثم تنقدها على مثل ما هو وارد فى السماع الطبيعى بإضافة كلام فى نظرية المثل الأفلاطونية . — والمقالة الثانية موسومة بالألف الصغرى ، مما يدل على أنها أضيفت إلى الـكتاب بعد أن تم جمعه ، وكان الأقدمون يعزونها إلى أحد التلاميذ ، ولـكن إسكندر الإفروديسى يقرر أنها لأرسطو ، وعلى كل حال فأسلوبها ومضمونها أرسطوطاليان والغرض منها بيان إمكان هذا العلم بإبطال التداعى إلى غير نهاية فى سلسلة العلل وإظهار وجوب الوقوف عند علة أولى . — والمقالة الثالثة تعرض مسائل هـذا العلم وما يقوم من إشكالات بصدد كل منها ، ولمـا كانت هذه المسائل ستعالج فى المقالات التاليـة فإن هذه المقالة تبين وحدة الـكتاب . — والمقالة الرابعة فى موضوع هذا العلم أى فى الوجود بما هو وجود وفى المبادئ الأولى ، وبالأخص فى

مبدأى عدم التناقض والثالث المرفوع والدفاع عنهما ضد هرقليطس وأقراطيلوس وبروتاغوراس . — والمقالة الخامسة معجم فلسفى يعرّف ثلاثين لفظاً أو أكثر ، وهى بهذه الصفة لا تلتئم مع ترتيب الكتاب ، ولكن أرسطو يحيل إليها فى عدة مقالات منه وفى السماع الطبيعى وفى الكون والفساد ، فهى بمثابة تمهيد لما بعد الطبيعة . — والمقالة السادسة فى تقسيم العلوم النظرية ، وفى أنه لا يوجد علم بالعرض ، وفى ماهية العرض ، وفى الوجود المقول فى الحكم أى فى إضافة المحمول إلى موضوع . — والمقالة السابعة فى الوجود من حيث قسمته إلى جوهر وعرض ، وفى الهيولى والصورة جزأى الجوهر المحسوس ، وفى الرد على نظرية المثل أى إبطال كون الكليات جواهر . — والمقالة الثامنة فى الهيولى والصورة أيضاً من الوجهة الميتافيزيقية أى بالإضافة إلى الوجود لا بالإضافة إلى التغير كما فى العلم الطبيعى . — والمقالة التاسعة فى القوة والفعل . — والمقالة العاشرة فى الواحد والكثير المقولين على الوجود . — والمقالة الحادية عشرة قسمان : الأول (ف ١ — ٧) تكرار الثالثة والرابعة والسادسة ، والقسم الثانى (ف ٨ — ١٢) تكرار لما فى المقالتين الثالثة والرابعة من السماع الطبيعى عن الحركة والتغير واللامتناهى ، والصلة بين القسمين ضعيفة فقد تكون هذه المقالة تلخيصاً حرره أحد التلاميذ . — والمقالة الثانية عشرة فى ضرورة محرك أول دائم ، وفى ماهية المحرك الأول ، وفى عقول الكواكب ، فهى إذن تتمة المقالة الثامنة من السماع الطبيعى . — والمقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة متصلتان بالأولى وبالثالثة ، وموضوعهما عرض آراء أفلاطون الأخيرة فى المثل والأعداد ونقد هذه الآراء ، ولم يشرحهما ابن رشد ، ولكنه يشير إليهما مراراً ، وفيهما صعوبات كبيرة وفهمهما عسير جدًّا .

ب — فإذا استبعدنا المقالة الثالثة لأنها مجرد ذكر مسائل ، والخامسة لأنها

معجم ألفاظ واردة فى الكتاب ، والحادية عشرة لأنها تكرار ، تبقى لنا إحدى عشرة مقالة . فإذا ضممنا الثالثة عشرة والرابعة عشرة إلى الأولى كان لنا منها مقدمة فى العلم والمذاهب ؛ ونحن نغفل المذاهب بعد الذى قلناه فى فصل الطبيعة ، ونرجئ نقد أرسطو لنظرية المثل إلى الكلام على الجوهر . وإذا ضممنا الثانية إلى الرابعة كان لنا منهما مقدمة فى إمكان هذا العلم ، وضممنا السادسة إلى السابعة والثامنة والعاشرة كان لنا منها بحث فى الجوهر ولواحقه ، ثم تجىء التاسعة فى القوة والفعل والثانية عشرة فى الإلهيات ، وهذا هو الترتيب الذى اعتمدناه فى هذا الفصل .

٦٥ — ما بعد الطبيعة :

ا — كل الناس يشتهون المعرفة بالطبع : يدل على ذلك أن الإحساس يعجبهم لذاته بصرف النظر عن نفعه ، وبالأخص إحساس البصر فنحن نؤثره على غيره ليس فقط حينما نقصد إلى العمل بل حينما لا نتوخى أى عمل ، والسبب أن البصر أكثر الحواس اكتساباً للمعارف واكتشافاً للفوارق . والحس طبيعى للحيوان ، ولكنه يولد الذاكرة فى بعضه دون بعض ، لهذا كان الفريق الأول أذكى وأقدر على التعلم من الفريق الذى لا يذكر ، والحيوان الأعجم مقصور على الخيال والذاكرة ، أما الإنسان فإن ذكريات عدة متعلقة بشىء واحد تنتهى بأن تكوّن عنده « تجربة » ، وبواسطة التجربة يبلغ إلى الفن والعلم فإن الفن يظهر حينما يُستخلص من معارف تجريبية عدة حكم كلى يطبق على جميع الحالات المتشابهة ، فمثلا الحكم بأن الدواء الفلانى شفى كالياس من المرض الفلانى ثم سقراط ثم آخرين كلا بمفرده فهو يرجع للتجربة ، أما الحكم بأن الدواء الفلانى يشفى جميع المصابين بالمرض الفلانى فيرجع للفن . وتعددت الفنون ، بعضها للضروريات وبعضها للذة وزينة الحياة ، ثم اكتشفت العلوم التى لا تتصل باللذات

ولا بالضروريات ، نشأت فى البلاد التى توفر فيها الفراغ بفضل الحضارة ، مثلما كانت مصر مهد الرياضيات لما كان متروكا فيها للكهنة من فراغ كثير . وآخر مراحل العلم الفلسفة ، وموضوعها العلل والمبادئ الأولى . وهذا الترتيب التاريخى ترتيب من حيث القيمة أيضاً ، فالتجربة أعلى من المعرفة الحسية البحتة ، والفن أعلى من التجربة (مع تفاوت بين الفن العملى والفن الجميل) ، والعلوم النظرية أعلى من العلوم العملية[١] . وذلك لاعتبارات منها : أولا أن العلم بالعلة وبالكلى أعلى من العلم بالواقع فقط ، لأن صاحبه يعلم بالقوة جميع الجزئيات المندرجة تحت الكلى ، والكلى يتفاوت . ثانياً أن الذى يعلم العلة أقدر على التعليم ، وتتفاوت هذه القدرة أيضاً بتفاوت العلم بالعلة . ثالثاً أن معنى العلم أكثر تحققاً فى طلب العلم لذاته لا لمنفعة أية كانت ، فإن العجب هو الذى يدفع الناس إلى الهرب من الجهل ، أى إلى طلب العلم للعلم ، وهذه الخاصية أكثر تحققاً فى الجزء النظرى من الفلسفة فإنه هو الذى يبطل كل عجب[٢] .

ب — وأعلى العلوم النظرية « الحكمة » للاعتبارات عينها . هى علم يدرس الوجود بما هو وجود ومحمولاته الجوهرية ، بينا سائر العلوم يقتطع كل منها جزءاً من الوجود ويبحث فى محمولات هذا الجزء فقط . ولما كنا نطلب المبادئ الأولى وأعلى العلل ، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه بالذات هذه العلل والمبادئ[٣] ، ذلك أن الوجود يؤخذ على عدة أنحاء ، وفى كل نحو منها يؤخذ بالإضافة إلى طرف بعينه ، أى إلى طبيعة واحدة ، فمثلا « صحى » ، فهو راجع للصحة ، ويقال على ما يحفظها وما يحدثها وما هو أثر لها وعلامة وما هو معد لقبولها ، وكما أن علماً واحداً يبحث فى كل ما هو صحى ، وأن الحال كذلك فى سائر الأشياء ، فإن الفحص عن جميع الموجودات بما هى موجودات يرجع لعلم

---

(١) م ١ ف ١ . (٢) م ١ ف ٢ . (٣) م ٤ ف ١ .

واحد . ولما كان الجوهر هو النحو الأول من أنحاء الوجود كان موضوع هـذا
العلم الفحص عن مبادئ الجوهر وعلله ولواحقه الكلية [١] . فإذا كانت الفلسفة
حكمة فهذا العلم أحق أقسامها باسم الحكمة لأنه ينظر فى العلل الأولى بالإطلاق
بينما الأقسام الأخرى تنظر فى العلل التى هى الأولى فى جنس ما . وهو الفلسفة
الأولى لنفس السبب ، يشبه أن يكون جنساً لسائر العلوم .. والفلسفة الثانية هى العلم
الطبيعى ، وموضوعها الجواهر المختلفة . وهو العلم الإلهى لأنه يبحث فى الله الموجود
الأول والعلة الأولى ، ولأن دراسة الله عبارة عن دراسة الوجود من حيث هو
كذلك ؛ إذ أن الطبيعة الحقة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو حادث [٢] .

حـ — ويرجع للفلسفة الأولى أيضاً النظر فى المبادئ الكلية التى تعم جميع
[الموج]ودات . نعم إن الناس يستخدمونها ولكن بالقدر الذى يلائم موضوع
[علم]هم ، ولا يعرض أحد من أصحاب العلوم الجزئية للخوض فى صدقها أو كذبها
[ويتع]ين هذا الخوض على الفيلسوف الذى يدرس الكلى والجوهر الأول . وأوكد
[هذ]ه المبادئ يجب أن تتوفر فيه شروط : يجب أن يكون بحيث يمتنع الخطأ فيه
(وإلا لم يبق شىء ثابتاً فى العقل) وأن يكون أوليا بذاته أى غير صادر عن آخر
[وأو]ليا بالاضافة إلينا أى حاصلاً لنا قبل كل اكتساب (وإلا لم يكن مبدأ وافتقر
هو وافتقرنا نحن إلى مبدإ سابق عليه) . هـذا المبدأ هو : « يمتنع أن يحصل
نفس المحمول وأن لا يحصل فى نفس الوقت لنفس الموضوع ومن نفس الجهة » [٣] .
وهو حائز للشروط المذكورة إذ ليس من الممكن ألبتة تصور أن شيئاً بعينه هو
موجود وغير موجود كما يعتقد البعض أن هرقليطس قد قال ، وقد يكون قال ولكن

(١) م ٤ ف ٢ .   (٢) م ٦ ف ١ .

(٣) يلاحظ أن أرسطو لم يقل « يمتنع ايجاب نفس المحمول ... » لأن الامتناع المنطقى [قائ]م على امتناع حصول الضدين معا فى الوجود ، فالمبدأ وجودى أولا منطقى ثانيا ، لا منطقى فقط [ك]ما يدعى معظم المحدثين .

ليس من الضروري أن يعقل القائل كل ما يقول[١]. وهو الأعلى والأخير ، إليه يستند كل برهان ، ولم يطلب بعض الفلاسفة البرهان عليه إلا لجهلهم بالمنطق وعدم تمييزهم بين ما يفتقر إلى برهان وما لا يفتقر . هم يطلبون علة لما ليس له علة ، ومن المستحيل البرهنة على كل قضية والتداعي إلى غير نهاية فإن مبـدأ البرهان ليس برهاناً بل إن هناك حقائق لا يطلب عليها برهان . وهذا المبدأ أقلها اقتضاء للبرهان. وكل ما نستطيعه بصدده هو أولاً : إقامة برهان الخلف ضد منكريه و بيان أنهم إذ ينكرونه يقرون بصدقه — وثانياً : إدحاض الحجج التي يعرضونها لإنكاره . فمن الناحية الأولى نطلب إلى الخصم أن يقول شيئاً ، فان لم يقل كان من المضحك أن نبدى أسبابنا لمن لا يستطيع إبداء سبب أصلاً فأشبه النبات ، ونحن لا نطالب إليه أن يقول إن شيئاً مّا هو موجود أو غير موجود (أى أن يلفظ قضيته تامة) إذ قد يظن أن فى هـذا مصادرة على المطلوب ، بل نـكتفى منه بلفظ واحـد له مفهوم عنده أو عند غيره و إلا كان عاجزاً عن التفكير والتفاهم فيما بينه و بين نفسه وفيما بينه و بين غيره . فليقل مثلاً « إنسان » وحينئذ فهو يعنى ما هيـة معينة يستحيل أن تـكون « لا إنساناً » فيقر ضمناً أن ما هو إنسان ليس لا إنساناً أى يقر بصدق المبدإ و بصدق الفوارق بين الأشـياء . والواقع أن أحداً من الناس لا ينكر ذلك ، و إلا فلم يتوجـه فيلسوفنا إلى ميغارى بدل أن يفكر أنه متوجه اليها و يلزم داره ؟ ولم يحاذر السقوط فى بئر تصادفه كأنه يعتقد أن السقوط ليس خيراً وشرًّا على السواء ؟[٢] .

ء — أما الحجج التي يعرضها بروتاغوراس وأمثاله فهى إشكالات قامت فى فـكرهم بصدد العالم المحسوس : ١) فقد رأوا الأضداد (كالحار والبارد) تتفق لشيء واحـد فقالوا : إنها كانت فيه جميعاً لأن من المحال أن يخرج وجود من

---

(١) م ٤ ف ٣ . (٢) م ٤ ف ٤ .

لا وجود . نجيب على ذلك أن من الممكن أن يكون الشيء الواحد وجوداً ولا وجوداً فى آن واحد لكن لا من جهة واحدة . فمن جهة القوة من الممكن أن يكون الشيء الأضداد فى آن واحد أى قابلا لها ، وأما من جهة حصولها فيه بالفعل فلا . ٢) ولاحظوا أن الشيء الواحد يبدو فى آن واحد حلواً للبعض مرا للبعض ، أو يبدو لذات الشخص تارة حلواً وتارة مرا ، فقالوا أن ليس إحساس أصدق من إحساس لأن الاحساس مجرد انفعال ، ولأن كل إنسان يعتقد أن من لا يوافقه فهو مخطئ وإذن فالاحساس الواحد والرأى الواحد صادق وكاذب فى نفس الوقت . ونحن نقول : ليس بصحيح أن كل ما يبدو فهو حقيقى ، إذ ما من شك فى أن المقادير والألوان هى كما تبدو عن قرب لا عن بعد ، وكما تبدو للأصحاء لا للمرضى ، وأن الحقيقة ما نراه فى اليقظة لا فى المنام ، وأن المستقبل يتحقق على ما يتوقع العالم لا الجاهل ، وقد نبه إلى ذلك أفلاطون[1] ، ثم إن شهادة الحس أوثق فى موضوعه الخاص منها فى موضوع مشترك ، وليس يحدث أن حسًّا مّا ينبئنا فى وقت واحد وعن موضوع واحد أنه كذا وليس كذا . ٣) واعتقدوا أن المحسوسات هى كل الموجودات ، ولما كانوا يرون المحسوسات فى حركة متصلة فقد ظنوا أنه يستحيل التعبير عن أية حقيقة بخصوصها ، ومن هنا نشأ أبعد المذاهب تطرفاً بين أتباع هرقليطس وهو مذهب أقراطيلوس ، فإن هذا الأخير انتهى إلى تحريم الكلام وكان يقتصر على تحريك أصبعه ، ويلوم هرقليطس لقوله إنه لا يمكن النزول فى النهر الواحد مرتين ، ويعلن أنه لا يمكن النزول فيه حتى مرة واحدة . ولكنهم وهموا فى تصورهم هذا ، فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه بل تذهب الصورة وتبقى الهيولى تحل فيها صورة أخرى ، وما دام الشيء دامت صورته وتغير من حيث العوارض فقط ، ونحن إنما نعلم الأشياء بالصورة لا بالعوارض . ثم إن

(١) فى « تيتياتوس » ص ١٧٨ (ﺟ د ﻫ)

القول بالوجود واللاوجود فى آن واحد يلزم عنه فى الحقيقة أن الأشياء ساكنة لا أنها متحركة إذ لا يبقى هناك شيء تتحول إليه ما دامت جميع المحمولات حاصلة لجميع الموضوعات[1] . وهكذا ينتهى مذهب هرقليطس إلى مذهب بارمنيدس وكلاهما زائف ، فالفلسفة الأولى ممكنة وإلا وجب العدول عن كل تفكير .

٦٦ — الجوهر :

ا — موضوع الفلسفة الأولى الوجود الثابت . غير أن الوجود قد يعنى أيضاً الوجود العرضى والاتفاق والوجود من حيث هو حق أى المعبر عنه بالرابطة فى القضية ، وكل هذه المعانى خارجة عن نطاق هذا العلم : فالوجود العرضى لا يصح أن يكون موضوع علم أيا كان لأن العوارض عديدة لا تحصى وزائلة غير ثابتة ، وكذلك يقال فى الاتفاق فهو معلول عرضى وليس يعنى العلم إلا بالضرورى ؛ أما الوجود من حيث هو حق فلا يتعلق بالأشياء بل بالعقل فهو يرجع للمنطق ، وإذا قلنا « شيء صادق » وأردنا أنه موجود ، وقلنا « شيء كاذب » وأردنا أنه غير موجود ، فهذا معنى آخر غير معنى الصدق والكذب بالذات ، وإذا قلنا « شيء كاذب » وعنينا شيئاً له مظهر شيء آخر (كقولنا ذهب كاذب) ومثل الصورة أو الحلم فهذا يرجع لعلم النفس[2] . فموضوع هذا العلم الجوهر .

(١) م ٤ ف ٥ — وفى الأصل يورد أرسطو الحجة الأولى ويرد عليها ، ثم الثانية فالثالثة فالرد على هذه فالرد على تلك ، وقد آثرنا أن نتبع كل حجة بردها . وبعد فراغه من هذا البحث يعقد فصلا للدفاع عن مبدإ الثالث المرفوع (« الوجود إما موجود وإما غير موجود » أو « لا وسط بين نقيضين ») ولا يخرج هذا الفصل عما تقدم لأن مبدأ الثالث المرفوع ما هو إلا مبدأ عدم التناقض فى صيغة شرطية .

(٢) م ٦ ف ٢ — ٤ .

ب — الجوهر أحق المقولات باسم الوجود ، أما التسع الباقيـة فلا تسمى وجودات إلا بالتبعية لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها فإنها تتقوم به وهو يتقوم بذاته . وليس يعنى أرسطو بقوله « تتقوم به » أنها تنضاف إليـه إضافة خارجية : كلا بل إن الجوهر هو الشيء بمقولاته ، ونحن إذا قلنا « سقراط أبيض » إنما نعنى أن البياض هو لشخص حاصل عليه وعلى غيره من المحمولات مؤتلفة فيه ، فليس الجوهر « شيئاً مجهولاً » تحت المحمولات متمايزاً منها فى الوجود كما يتخيل كثير من المحدثين ، ولـكنه الموضوع الذى يتصف بها وقد يتصف بغيرها بعدها كما يدل عليه التغير ؛ فإن التغير لا يفهم من غير هذا التمييز الميتافيزيقى بين الجوهر والعرض . — و يقال الجوهر على الهيولى موضوع الصورة ، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعوارض ، وعلى المركب من الصورة والهيولى . ومبدأ تشخص الجوهر المادى الهيولى لا الصورة ؛ فإن الهيولى هى التى تقبل الصورة وتقبضها فى وجود جزئى وهى تختلف باختلاف الأفراد ، ولما كانت غير معلومة بالذات فإن الأفراد لا يعلمون من حيث هم أفراد إلا بالحواس ، ولا يقع الحد إلا على الصورة النوعية أو الماهية[1] . — و بناء على هذا القول ذهب الفلاسفة المسيحيون إلى أن المَلَك (وهو روح مفارق) نوع قائم برأسه أو صورة متشخصة بذاتها ، وأن الملائكة جنس له أنواع هى فى ذات الوقت أشخاص .

حـ — أما الجواهر الثوانى (الأجناس والأنواع) فهى معان كليـة وموجودات ذهنية لا أعيان قائمة بأنفسها كما ارتأى أفلاطون . . ولقد أفاض أرسطو فى نقد نظرية المثل[2] ، واشتد فى الحملة عليها إلى حد التحامل والتعسف ومجانبة

---

(١) م ٧ ف ١ و ٣ .

(٢) م ١ ف ٩ ، وفى هذا الموضع يقول غير مرة « نحن الأفلاطونيين » مما يدل على أنه كتب هذا النقد وهو ما يزال فى الأكاديمية ، وأن ما نقلناه (فى ٣٢ — هـ) عن محاورة « بارمنيدس » إنما يشير إليه . انظر أيضاً م ٧ و م ١٣ فى مواضع متفرقة .

الحق أحياناً ، ونحن نقتصر هنا على حجج أربع . الأولى : يمتنع قيام مثل للجواهر المحسوسة فإن المادة جزء منها ولا يوجد الإنسان مثلاً إلا فى لحم وعظم ، فإذا فرضنا المثل مفارقة كانت معارضة لطبيعة الأشياء التى هى مثلها ، و إذا فرضناها متحققة فى مادة صارت متشخصة جزئية وفاتنا المقصود منها وهوأن تكون مجردة ضرورية . الحجة الثانية : إن من المعانى الكلية ما ليس يدل على جوهر فلا يمكن أن يقابله مثال ، وذلك مثل الماهيات الرياضية ، والأجناس ، والعوارض ، والإضافات ، فإن الشكل الرياضى حد المقدار ومتحقق فى مادة طبعاً فحكمه حكم الجوهر المحسوس فى الحجة السابقة وحكم العرض الذى لا يتقوم بذاته ، والجنس كالحى والنبات والحيوان والمثلث لا يتقوم بنفسه ؛ بل بأنواعه ، والعرض متقوم بجوهر بالضرورة ، والإضافة علاقة بين طرفين ليس لها وجود ذاتى — فإذا كانت كل هذه المعانى ذهنية صرفة فما الذى يمنع أن توجد المعانى جميعاً فى العقل دون أن يقابلها مثل ؟ الحجة الثالثة : إذا كان كل ما هو مشترك بين أشياء عدة يرفع إلى مقام مثال ، فإن ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنساناً ثالثاً وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث ومثال الإنسان والإنسان المحسوس يعتبر إنساناً رابعاً وهكذا إلى غير نهاية[1] . الحجة الرابعة : ليست النظرية مجدية شيئاً ، فلم يبين أفلاطون نوع العلاقة بين المثل والجزئيات وكيفية مشاركة هذه فى تلك ، فلا يظهر أن للمثل أثراً فى إحداث المحسوسات ولا فى استبقائها فى الوجود ولا فى تغيرها فإنها ثابتة و إن كانت فاعلة فيجب تبعاً لهذا الثبات أن يكون فعلها مطردا على وتيرة

(١) هذه الحجة مشهورة باسم « حجة الانسان الثالث » ، وهى واهية لاستحالة التداعى الى غير نهاية كما يقرر أرسطو نفسه ، ولعدم الحاجة لهذا التداعى فان المثال طرف أول ثابت ترجع اليه الجزئيات الزائلة .

واحدة ، ولا يظهر أن المثل أثراً فى علمنا بالمحسوسات فإنها مفارقة لهـا بعيـدة منها ، فالقول إنها مثلها و إن المحسوسات مشاركة فيها استعارة شعرية لاطائل تحتها . وكل ما فعله أفلاطون أنه أقام عالما خياليا فيـه من المسميات بقدر ما فى العالم الحقيق ، فكان الأول بمثابة « بطانة » للثانى عديمة الفائدة . — ومع ذلك أليس كل حادث يستند إلى ضرورى وكل صورة إلى نموذج ؟ لقـد أصاب أفلاطون فى فكرته هـذه وأخطأ فى تشخيص المعانى ، وأصاب أرسطو فى بيان ما يلحق هـذا التشخيص من محالات وأخطأ فى نبـذ الفكرة الأساسية ، وسيقوم من المسيحيين من يقول إن المعانى هى معانى الله وهى ثابتة دائمة مثله ، والله خالق طبقاً لمعانيه ، فيوفق بين الموقفين أحسن توفيق .

٦٧ — القوة والفعل :

ا — ينقسم الموجود إلى ماهو بالقوة وما هو بالفعل . والقوة فعلية وانفعالية : القوة الفعلية هى قدرة شىء على إحداث تغير فى شىء آخر أو فى نفسه من حيث هو آخر أى من حيث هو حاصل على مبدإ فاعل ومبدإ منفعل ، كالرجل الذى يبرئ نفسه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب . والقوة الانفعالية هى قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر [١] . والطبيعة أيضاً مبدأ حركة لـكن لافى موجود آخر بل فى نفس الموجود من حيث هو هو فهى قوة بمعنى واسع [٢] . والقوى منها ما فى المـادة ، ومنها مافى النفس الناطقة ، فهى إذن نطقية وغير نطقية ، لذلك كانت الفنون جميعاً قوى لأنها مبادئ تغيير فى آخر أو فى الفنان نفسه من حيث هو آخر . والقوى النطقية قوى الأضـداد ، أما غير النطقية فمحدودة بالطبع إلى

(١) م ٩ ف ١ .
(٢) م ٩ ف ٨ .

معلول واحد ، مثل الحرارة فهى قوة التسخين ليس غير فى حين أن الطب قوة المرض والصحة جميعاً ، والسبب فى ذلك أن العلم علة الأشياء فى العقل ، ونفس العلة تفسر الشىء وعدمه ، ولما كانت النفس مبدأ حركة فهى تحدث الضدين المتعلقين بعلة واحدة [1] تحدث أحدهما أو الآخر باختيار الإرادة [2] . ويؤخذ الفعل تارة كالحركة بالإضافة إلى القوة ، وطوراً كالصورة بالإضافة إلى المادة ، ولكن الحركة فعل ناقص ؛ أما الفعل الكامل فمثل الإبصار والتفكر . وما بالقوة منه ما يخرج إلى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر ، ومنه مالا يخرج خروجا تاما مثل الخلاء وقسمة الجسم إلى غير نهاية [3] . والقوة قريبة وبعيدة : القريبة هى التى لا تفتقر لغير فعل واحد للخروج إلى الفعل ، والبعيدة هى التى تفتقر إلى تهيئة مثل البذرة فهى نبات بالقوة البعيدة ، وتصير بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون نباتاً [4] .

ب — ومن الفلاسفة من يدعى أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل ، وأن الذى لا يبنى ليس له قوة البناء ولكنها للذى يبنى فى الوقت الذى يبنى . ولنا على هذا الادعاء أربعة ردود : الأول إن فن البناء مكتسب وصاحبه يستطيع أن يبنى بعد أن يكون انقطع عن البناء بخلاف الذى لم يتعلمه ، فكيف اكتسب الفن وكيف استعاده ؟ الثانى إن الحال كذلك فى القوى غير النطقية ، فإن للمحسوس قوة التأثير فى الحاس ، وإلا وجب رد المحسوس إلى الحاس على مذهب بروتاغوراس . الثالث إن إنكار القوة يلزم عنه وصف الإنسان الواحد بأنه أعمى وأصم مرات فى اليوم أى كلما انقطع عن الرؤية والسمع ، والحقيقة أنه راء سامع تارة بالقوة وطوراً بالفعل . الرابع إن ما لا قوة له فهو لا يفعل ، وهؤلاء

---

(١) م ٩ ف ٢ . (٢) م ٩ ف ٥ .

(٣) م ٩ ف ٦ . (٤) م ٩ ف ٧ .

الفلاسفة ينتهون إلى إبطال الحركة والتغير من حيث أرادوا رفع التمييز بين القوة والفعل والاقتصار على الفعل وحده[١] .

حـ — وتمكن مقارنة القوة والفعل من حيث التقدم والتأخر ، ومن حيث الحسن والقبح . فمن الوجه الأول نجد من ناحية أن الفعل متقدم بالطبع على القوة لأنه يدخل فى حدها إذ أن القوة الفعلية إنما هى قوة لأنها تستطيع أن تفعل ، مثل قوة البناء هى فى الذى يستطيع البناء وقوة الإبصار فى الذى يستطيع الإبصار ، وهكذا الحال فى القوة الانفعالية ، بحيث أن معرفة الفعل سابقة بالضرورة على معرفة القوة ؛ فالفعل معقول بذاته والقوة معقولة بالإضافة إليه . ونجد من ناحية أخرى أن الشىء الواحد الذى هو تارة بالقوة وتارة بالفعل القوة فيه متقدمة على الفعل تقدماً زمانيا ، ولكن الفعل متقدم على القوة بالإطلاق ؛ لأن الشىء كان بالقوة قبل أن يكون وخرج منها إلى الفعل بتأثير شىء بالفعل[٢] . ومن الوجه الثانى الفعل الحسن أحسن من القوة عليه ، لأن القوة ليست شيئاً معيناً و إنما هى قوة الضدين ، فالفعل الحسن تعيين و إبطال للضد . والفعل القبيح أقبح من القوة عليه والسبب واضح مما تقدم . وتقدم الفعل على القوة يقضى بإنكار مبدإ للشر فى العالم قائم بذاته ؛ لأن الشر يلزم عن القوة على ضدين أحدهما خير ، فهو متأخر بالطبع عن القوة ، وهو إذن فى موجودات بالفعل تخالطها القوة وهى الموجودات الأرضية ؛ أما الموجودات الدائمة فلما كانت خلواً من القوة فهى خلو من الشر ، فليس يوجد الشر بذاته[٣] . وفى هذا رد على ثنائية زرادشت وأنبادوقليس و إبطال للقول بإله للشر أو مبدأ كله كراهية .

---

(١) م ٩ ف ٣ . (٢) م ٩ ف ٨ .

(٣) م ٩ ف ٩ .

٦٨ — الإلهيات :

ا — موضوع هذا العلم الجوهر فيتعين علينا « أن نبين أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك » فنقول : « الجواهر أوائل الموجودات ، فلو كانت كلها فاسدة لكانت الموجودات كلها فاسدة » ولكن الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان (٥٨) والحركة عرض لجوهر والزمان مقياس الحركة ، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة[1] . — هكذا يفتتح أرسطو القول فى إلهيات ما بعد الطبيعة ، وهكذا يتكلم أيضاً فى السماع الطبيعى[2] ولنا على هذا النص ملاحظتان : الأولى إنه يعلق دوام الجوهر الأول على دوام الحركة ، وهذا دليل ساقط عندنا بعد ما أثبتناه من أن الأدلة على أزلية الحركة وأبديتها غير منتجة ، ثم إنه مفتقر لدليل آخر على أن كل ما يتحرك فهو يتحرك بغيره ، وقد جاء أرسطو بهذا الدليل الآخر و بذل كل العناية فى تأييده وهو الدليل المتين وسنذكره الآن . الملاحظة الثانية : إن أرسطو ينتقل من الجوهر بصيغة المفرد إلى الجواهر بصيغة الجمع ، وسيجىء الكلام على هذه النقطة .

ب — كل ما هو متحرك فهو متحرك بشىء آخر ، والأمر بين فى الكائن الحى الذى و إن قلنا إنه يتحرك بذاته إلا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان من حيث أنه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك ، وللنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضاً ، وللجسم أعضاء تتأثر من الخارج فتسخن أو تبرد وترطب أو تيبس و يحدث فيه عن كل ذلك حركات ، والحى العارف يدرك الأشياء فيحدث فيه عن هذا الإدراك نزوع وعن النزوع حركة فى المكان . والأمر بين كذلك

---

(١) م ١٢ بداية ف ٦ .

(٢) م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ١ س ١٣ — ٢٠ ، وفى مواضع أخرى .

فى غير الحى أو هو أبين ؛ فإن غير الحى متصل متجانس فلا يمكن التمييز فيه بين محرك ومتحرك ، فإن تحرك كانت حركته بمحرك خارجى هو علة كونه وصورته ، أو رافع العائق له عن حركته الطبيعية الصادرة عن الصورة . و إذن فالقضية صادقة بالإطلاق (١) . ولكن قولنا إن كل متحرك فهو متحرك بشى آخر ، قد يعنى حركة مباشرة من المحرك إلى المتحرك ، أو حركة غير مباشرة بتوسط متحرك محرك أو أكثر مثل الحجر المتحرك بالعصا ، والعصا باليد ، واليد بالإرادة . فنى هذه الحالة الثانية المحركات المتوسطة متناهية العدد بالضرورة ، و يمتنع التداعى إلى غير نهاية فى سلسلتها فنصل إلى المحرك الأول المطلوب ؛ فإن كان متحركاً فهو متحرك بذاته . وتتضح ضرورة تناهى عدد المحركات المتوسطة إذا عكسنا السير وحاولنا التأدى من المحرك إلى المتحرك بدل التأدى من المتحرك إلى المحرك ، فإنا نرى حينئذ امتناع البلوغ إلى المتحرك إذا لم تكن الوسائط متناهية . — ولا يمكن أن يكون المحرك الأول متحركاً بذاته كما سلمنا جدلاً و إلا وجب أن ينقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك لأن شيئاً واحداً بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التى يحرك بها ، كما أن الذى يعلِّم الهندسة لا يتعلمها فى نفس الوقت ؛ فإن وجد فيه جزء محرك فهذا الجزء هو المحرك الأول ، أى أن المحرك الأول غير متحرك بالضرورة ، و إن قيل إن أجزاءه جميعاً محركة ومتحركة فى آن واحد ؛ أى أنها تحرك بعضها بعضاً ؛ أجبنا أن فى هذا القول إنكاراً لبداية الحركة ، ومن ثمت إنكاراً للحركة نفسها وهى واقعة . فالنتيجة أن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة (١) .

ح — فالجوهر الأول فعال لا كالمثل الأفلاطونية ، بل إنه فعل محض لا تخالطه

---

(١) السماع الطبيعى م ٨ ف ٤ .

(٢) المرجع المذكور ف ٥ .

قوة ، و إلا لم تتحقق أزلية الحركة وأبديتها إذ من الممكن أن ما هو حاصل على القوة لا يفعل ، كما أن من الممكن أن ما هو بالقوة ينعدم من الوجود ، ففعل التحريك هو ماهية الجوهر الأول . والفعل سابق على القوة إطلاقا ، و إذن فقد أخطأ اللاهوتيون الذين وضعوا فى الأصل الليل (أى العدم) والسديم (أى الاختلاط والقوة) زمناً غير متناه ، وأخطأ ديموقريطس وأنبادوقليس وأفلاطون الذين قالوا بحالة اتفاق وفوضى قبل حالة النظام ، إذ لو صح قولهم لكانت القوة أولا ، ولما أمكن أن تخرج الأشياء من القوة إلى الفعل ومن الفوضى إلى النظام ، من حيث أن ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شىء هو بالفعل . فيجب القول بأن المبدأ ليس البذرة أى القوة ، بل الموجود التام أى الفعل الذى تصدر عنه البذرة ، و بأن نفس الأشياء (أى الأنواع) قد وجدت دائماً[1] . — وقد لاحظ القارىء من غير شك أن أرسطو فى هذا النص ينتقل من سبق الفعل على القوة — وهذا مبدأ مسلم به — إلى قدم العالم ، وهذا غير ضرورى كما بينا آنفاً .

ى — لما كانت الحركة أزلية كان المحرك الأول أزليا ، و إذا كان هناك حركات أزلية عدة وجب القول بمحركين أوائل أزليين على رأسهم أول هو مبدأ حركة سائر الأشياء[2] . والواقع أنه توجد إلى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الأول — حركات أخرى خاصة للسيارات (٥٩ جـ) قد نصل فى حسابها إلى ٥٥ أو ٤٧ ، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة ، والعقيدة القديمة صادقة إذ تقول إن الكواكب آلهة ، والكواكب إلهية حقا بشرط أن ننظر إليها فى أنفسها ، مجردة عما أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصاوير بشرية وحيوانية ، لإقناع العامة وخدمة القوانين والصالح

---

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ .

(٢) نفس القول فى السماع الطبيعى م ٨ ف ٦ ص ٢٥٨ ع ب س ١٠ وما بعده .

المشتركة[1] . — ولكن ما الفرق بين هؤلاء المحركين والمحرك الأول ؟ يلوح من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض وأن المحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالنفس تنتقل بانتقال جسمها الذى تحركه[2] ، ويلوح من جهة أخرى أن المحرك الأول خارج العالم بينما الباقون فى أفلاكهم دون أن يكون اتصالهم بها اتصال الصورة بالهيولى لأنهم عقول مفارقة . ولكن هذين الفارقين عرضيان ، وفكر أرسطو فى هذه النقطة غامض قلق ، ويزيدنا حيرة أنه بعد ما تقدم يقرر أن العالم واحد ويبرهن على هذه الوحدانية بما يلى : لو كان هناك عوالم عدة لكان هناك مبادئ محركة عدة متفقة بالنوع مختلفة بالعدد ، ولكن الموجود الأول برىء عن المادة فلا يمكن أن يتكثر من حيث أن المادة هى التى تكثر الصور ، فالمحرك الأول واحد والعالم واحد[3] . ولكنا نسأل : ما القول إذن فى المحركين الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين ، وهم بريئون عن المادة كذلك ؟ كيف أمكن أن يتكثروا مع كونهم أفعالاً محضة ؟ لقد خالف أرسطو مبادئه فى هذه المسألة الخطيرة وخرج على التوحيد اللازم من مذهبه ، لنفس السبب الذى جعله يتشبث بقدم العالم وهو أن الله يفعل ضرورة لا اختياراً وأن الفعل الضرورى محدود إلى مفعول واحد ، فكان مشركاً بأدق معنى لكلمة الشرك ، لا كأفلاطون الذى يجعل آلهة الكواكب مصنوعين ولا كالمخيلة العامة التى تضع بين الآلهة واحداً أولاً وآخرين أدنين .

هـ — نعود إلى المحرك الأول نتعرف ماهيته فنجد عند أرسطو ثلاث قضايا هى : أن المحرك الأول ليس جسميا — وأنه يحرك كغاية — وأنه معقول

---

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ بأكمله .

(٢) السماع الطبيعى م ٨ ف ٦ س ٢٥٩ ع ١ س ٢٠ وما بعده .

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ ص ١٠٧٤ ع ١ س ٣١ إلى نهاية الصفحة .

ومعشوق — فلننظر فى كل منها . القضية الأولى : ليس المحرك الأول جسميا لأنه إن كان جسما فلا يخلو أن يكون إما لا متناهياً و إما متناهياً ، ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهياً (٥٧ ب) ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسماً متناهياً لأنه يمتنع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل و إلى الأبد[١] ، ونحن نفضل على هذا الدليل دليلاً أعمق يذكره فى موضع آخر هو أن المادة قوة ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون بالقوة بل تكون فعلاً ليس غير : فهى إذن مفارقة للمادة[٢] . — القضية الثانية : « المحرك الأول يحرك دون أن يتحرك ، وهذا شأن المعشوق والمعقول » أى شأن العلة الغائية ، لأن المحرك الطبيعى ينفعل طبيعيا (٥٧ ، ١) ، والمحرك الإرادى ينفعل بالغاية وهى لاتنفعل به ، « هو الخير بالذات فهو مبدأ الحركة ، هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة[٣] » ، و بهذا القول يتفادى أرسطو صعوبة عاتية هى : كيف يمكن أن موجوداً غير مادى يبعث حركة مادية والتحريك عنده بالجذب أو بالدفع ؟ وقد كان عرض لهذه المسألة غير مرة فارتأى مرة أن الله عند محيط العالم وأن التماس ضرورى ليحرك الله العالم كعلة فاعلية[٤] ، وما معنى هذا والله غير جسمى ؟ وارتأى مرة أخرى أن الفاعل يماس المنفعل دائماً ولكن العكس لا يصدق إذا كان الفاعل غير مادى ، بحيث يكفى أن يماس الله العالم دون أن يماسه العالم[٥] ، وكيف يماس اللامادى المادى و يحركه حركة مادية ؟

---

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٣ ع ١ س ٥ — ١٢ ، والسماع الطبيعى م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٧ ع ب س ١٩ الى نهاية الفصل .

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ ص ١٠٧١ ع ب س ٢٠ — ٢٢ .

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ١ س ٢٦ — ١٠٧٢ ع ب س ١ — ١٥ .

(٤) السماع الطبيعى م ٣ ف ٢ ص ٢٠٢ ع ١ س ٧ و م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٦ ع ب س ٢٨ .

(٥) الكون والفساد م ١ ف ٦ ص ٣٢٣ ع ١ س ٣١ — ٣٣ و ف ٧ ص ٣٢٤ ع ب س ١٣ .

وقال فى موضع آخر إن المحرك الأول ليس فى مكان[١] ، وهذا لازم من أنه غير جسمى فيبقى أن القول بأن الله علة غائية لحركة العالم وأنه لذلك فى غير حاجة لمقرٍ معين ولا لفعل خاص يبذله — أقرب لمذهب أرسطو ، ولكن هذا الموقف يثير صعوبات من نوع آخر : ففيمَ كان الإلحاح بأن المحرك فعال وفيمَ كان التعريض بالمثل الأفلاطونية وهى نماذج وغايات ؟ وكيف يدرك العالم الله وكيف يشتاق إليه وكيف يترجم هذا الشوق بالحركة المكانية ؟ يقول أرسطو : إن السماوات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هى الحركة الدائرية[٢] . وهذا كلام أدخل فى باب الخيال والشعر من المشاركة الأفلاطونية ، اضطر أرسطو إليه وإلى غيره مما مر بنا لأنه استبعد فكرة الخلق وقصر فعل الله بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط وجعل هذا التحريك فعلاً ضروريًا لا حرًا وفاته التمييز بين فعل الله أى إرادته القديمة وبين مفعوله فى الخارج الذى يمكن أن يحدث وأن يتغير وأن يفسد بالإرادة القديمة دون أن يلحق الله من ذلك تغير ما . — القضية الثالثة : إن الله يحرك كمعقول ومعشوق . هو معقول لأنه فعل محض وفعله التعقل فهو التعقل القائم بذاته . والتعقل بالذات تعقل الأحسن بالذات أى الخير الأعظم ، والتعقل فيه عين المعقول ، فحياته تحقق أعلى كمال ونحن لا نحياها إلا أوقاتاً قصاراً ، أما هو فيحياها دائماً أبداً وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا[٣] ، ومعقوله ذاته لا شىء آخر فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره ، فإذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته وانحطت قيمة فعله ، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته . . . . فالعاقل فيه

---

(١) كتاب السماء ص ٢٧٩ ع ١ س ١٨ — ٢٢ .

(٢) السماع الطبيعى ص ٢٦٥ ع ب س ١ .

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ب س ١٥ — ٣٠ .

والمعقول والعقل واحد[١] . كلام طيب ولكنه يستتبع فى مذهب أرسطو أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به ، ومع ذلك نرى الفيلسوف يلوم أنبادوقليس مرتين لأنه أخرج من علم الله جزءاً من الوجود هو الكراهية ومفاعيلها فجعل الله أقل الموجودات حكمة[٢] ؛ غير أنا نعتبر هذا النقد من باب الجدل فقط ، ولم يكن أرسطو يتورع عن الجدل فى مناقشة الفلاسفة ، فإنه يذكر حجة أنبادوقليس و إذا هى تشبه حجته تمام المشابهة : ينزه أنبادوقليس الله عن العلم بالكراهية لأنه محبة صرفة وسعيد غاية السعادة . و إذا جاز لنا أن نعتبر هذا النقد معبراً عن فكر أرسطو استطعنا أن نؤول كلامه هنا بأن الله لا يعلم الموجودات فى أنفسها كموضوعات يتلقى عنها علمه ، ولكنه يعلمها فى ماهيته نموذج الوجود — والله أعلم ! . — أما من جهة أن الله معشوق فهو « علة الخير فى العالم فإنا نرى كل شىء منظماً فى ذاته ونرى الأشياء منظمة فيا بينها ، وكما أن خير الجيش نظامه وأن القائد خيره أيضاً و بدرجة أعظم لأنه علة النظام ، فكذلك للعالم غاية ذاتية هى نظامه وغاية خارجية هى المحرك الأول علة النظام »[٣] . — وهذا أيضاً كلام طيب كنا نود أن نختتم به هذا الفصل من غير تعليق ، ولكن ما معناه فى مذهب يقصر علية الله على العلية الغائية ، و إن هو أضاف إليه علية فاعلية قصرها على التحريك الدائرى ليس غير ، وترك العالم يدور على نفسه ويدير الشمس معه فتخرج الشمس الصور من « قوة المادة » أو تعيدها إليها بحسب موقعها على فلك البروج (٥٩ جـ) فتكون الأشياء وتفسد دون أن يريد الله لها ذلك أو يدرى به . إن الله عند أرسطو يشبه قائداً وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته ، وكان

---

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع ب س ٢٠ وما بعده .
(٢) « « م ٣ ف ٤ ص ١٠٠٠ ع ب س ٢ وكتاب النفس م ١ ف ٥ ص ٤١٠ ع ب س ٤ .
(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ بداية ف ١٠ .

هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها فتنظمت جيشاً حقيقيا ! الحق إن اتجاه المذهب هو لناحية إله فعال ، وأن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقاً دقيقاً شاملاً يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقر ليس فقط لمحرك بل أيضاً لموجد ترجع إليه كل أنواع التغير وتفسر به الغائية في الطبيعة ، تلك الغائية التي دافع عنها أرسطو أحر دفاع ثم تركها معلقة . ولكن أرسطو هو الذي قال : إن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال لا تنال إلا بتعاون الجهود[1] وسبحان العليم الحكيم .

---

(١) ما بعد الطبيعة م ٢ بداية ف ١ .

الفصل السادس

الأخلاق

٦٩ — الأخلاق ومنهجها :

ا — المعوّل فى هـذا الفصل على « الأخلاق النيقوماخية » وهى فى عشر مقالات : الأولى فى غاية الحياة وهو بحث تمهيدى جدلى أى قائم على استقصاء الآراء وتمحيصها ، ويتخلله كلام فى منهج هذا العلم لخصناه على حدة فى هذا العدد . المقالة الثانية فى الفضيلة . والثالثة قسمان : الواحد فى الإرادة والاختيار وهما الأصل فى الفضيلة ، والقسم الآخر بداية تفصيل القول فى الفضائل والرذائل . ويستمر هذا التفصيل إلى نهاية المقالة التاسعة . أما العاشرة والأخيرة فبحث ثان فى غاية الحياة لا كما يرى السواد بل كما يرى الفيلسوف .

ب — ينظر علم الأخلاق فى أفعال الإنسان بما هو إنسان ويدبرها على هذا الاعتبار ، فهو علم عملى . والإنسان مدنى بالطبع لا يبلغ إلى كماله إلا فى المدينة وبمعونتها . ولتدبير المدينة علم خاص هو العلم السياسى . فكما أن الفرد جزء من المدينة فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسى ، والعلم السياسى رأس العلوم العملية جميعاً يستخدمها لغايته وخيره : يستخدم فن الحرب والاقتصاد والبيان ، ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله وما يجب اجتنابه أى لتنظيم الحياة بالقانون . فغايته تشمل غايات العلوم الأخرى ، وهذه الغاية هى بعينها غاية الفرد وخيره إلا أنها أرفع وأجمل من حيث أنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله[1] .

---

(١) م ا ف ١ — ٢ .

ولولا الحكومة لما أمكن تحقيق النظريات الخلقية ، والناس فى الأكثر لا ينتفعون بالقول ولا يتجنبون الشر إلا خوفاً من القصاص . إن العلل التى تعاون على إحداث الفضيلة ثلاث : الطبيعة والعادة والتعليم . أما الأمزجة الطبيعية فلا تتعلق بنا ولا حيلة لنا فيها . وأما التعليم فليس يفيد إلا إذا سبقه التحضير بالعادة أى التربية ، فإن العادة طبيعة ثانية وميل يتطلب الارضاء ، فمتى وجدت عادة الفضيلة بالتربيـة أجدى التعليم وسهل الأخذ به . ولا يُحسن القيامَ على التربية والتعليم غير الدولة ، لأنها هى الحاصلة على العلم بالخير الكلى الذى تصدر عنه القوانين ، فيجب أن تكون فى الدولة قوانين تنظم تربية النشء وسيرتهم بل البالغين أيضاً طول حياتهم . أجل إن للتربية المنزلية مزايا ، فهى تقوم على المحبة الطبيعية بين الآباء والأبناء ، وتراعى الطبائع الفردية بدقة أكثر . ولكنها مع ذلك أدنى من تربية الدولة ، لأن للقوانين من القوة الرادعة ما لا يتفق للأب أو لأى فرد آخر ، ولأن الوالدين غالباً ما يكونان عاطلين من العلم اللازم ، و إن افترضنا فيهم تجربة فإن هـذه التجربة لا تغنى عن العلم ، ولا يغنى عنه جمع التجارب وانتقاء أحسنها لأن هذا الانتقاء نفسه يقتضى العلم بالكلى . فلأجل أن يكون علم الأخلاق تاما يجب الكلام فى العلم السياسى (١) . — هذا رأى أرسطو فى علاقة الأخلاق بالسياسة يذكره فى بدء الكتاب و يعود إليه فى ختامه . إن إخضاعه الأخلاق للسياسة بعيد كل البعد مما يفهم البعض ، و إن أمكن مناقشته فيما يخول الدولة من كفاية وسلطة مطلقتين ، فلا يمكن الخلط بينه و بين ما يذهب إليـه بعض المحدثين و بخاصة الألمان منهم ، من أن للدولة أخلاقاً غير أخلاق الفرد ، فإن أرسطو يصرح بأن غاية الفرد وغاية المدينة شىء واحد و ينبذ قول السوفسطائيين إن الأخلاق وضعية متغيرة (٢) كما كان قد نبذه أفلاطون .

---

(١) م ١٠ ف ٩ .   (٢) م ٥ ف ٧ .

حـ — أما منهج هذا العلم فيجب أن يناسب موضوعه . و إذا نحن صرفنا النظر عن الأسس الطبيعية للأخلاق وجدنا الأخلاق مختلفة متغـيرة جدا ، بحيث قد تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة ، و يشاهد مثل هذا الاختلاف أيضاً فى الخيرات التى يسعى الناس وراءها ، فما أكثر ما يلحقهم منها الأذى : بعضهم تهلكه الثروة ، والبعض تهلكه الشجاعة . لذلك كان هذا العلم من أعقد العلوم ، ومن أقلها احتمالاً للضبط ، ومن أكثرها اقتضاء للخبرة والحنكة . موضوعاته أمور هى كذا فى الأكثر و يمكن أن تكون بخلاف ، لا كالرياضيات التى موضوعاتها كذا بالضرورة يتعلمها الحدث ولا يستطيع فهم الأخلاق . فيجب أن نقنع فى هذه الدراسة ببيان الحقيقة بالإجمال لأننا إذ نتكلم عما يقع فى الأكثر لا بد أن نتأدى إلى نتائج من نفس الجنس . وليس يصلح الحدث لدراسة الأخلاق لأن كلاً إنمـا يحسن الحكم فيما يعلم ، والحدث يكاد يكون عديم الخبرة بأمور الحياة وهى مبادئ هـذا العلم ومادته . ثم إنه ميال لاتباع الأهواء ، فإن استمع للدروس فلا يفيد منها ، والغاية هاهنا العمل لا العلم . وسواء فى ذلك حدث السن وحدث الخلق ، فإن النقص ليس آتياً من الزمن بل من الجرى وراء الأهواء والظواهر . أما الذين يضبطون شهواتهم وأفعالهم فير بحون كثيراً من تحصيل هذا العلم[1] . — يلزم مما تقدم أن المنهج المناسب هنـا هو الذى يصعد إلى المبادئ (أى الاستقرائى) لا الذى يصدر عنها (أى القياسى) . ذلك لأن المعـانى الخلقية معقدة متغيرة كما قلنا وليس من اليسير كشف العلة فيها ، فيجب أن نبدأ عما هو أبين بالإضافة إلينا لا بما هو أبين بالذات وأغمض بالإضافة إلينا ، فنستقرئ الآراء الشائعة ، ونستعين بحكمة الشيوخ ، وعلى الأخص بخبرة الفضلاء لأن الرجل الفاضل الذى يعرف الخير بالتجربة أقدر على اكتساب معرفة صريحة عن هذا

(١) م ١ ف ٣ .

الخير واستخلاص المبادئ الحاصل عليها ضمناً [١] . ومثل هـذا المنهج لا يعدو الاحتمال كما سبق ، فالأخلاق علم جدلي [٢] . — و يرى القارئ أن أرسطو يقصد بالأخلاق لا العلم النظرى الذى يمكن أن يودع الـكتب و يعلم دون أن يتحقق بالفعل ، بل العلم الحاصل فى العقل مع حسن البصر بالظروف ، ومطاوعة الإرادة ، وخضوع الشهوة ، والاستعداد القريب للعمل ، فإن العلم الأول لا يفهم تمام الفهم إلا بهذه الشروط ، فإن انعدمت كان صاحبه أشبه بالببغاء . لهذا نجده يقول إن الإنسان يجب أن يكون على شيء من الفضيلة ليصير فاضلاً ، ولهذا نجد فى كتابه إلى جانب الاستدلالات الفلسفية كثيراً من الوصف والتصوير للتشويق والحث على المحاكاة ؛ فإن الوصف وسيلة للتهذيب أنجع من المبادئ متى كانت هذه قلقة الأساس كما هى عند الـكثيرين .

٧٠ — غاية الحياة : بحث أول

ا — « كلّ فن وكل فحص عقلى وكل فعل وكل اختيار مروّى فهو يرمى إلى خير ما ، لذلك رُسم الخير بحق أنه ما إليه يقصد الكل » : بهذه العبارة يستهل أرسطو الـكتاب ، ولا غرو فإن الغائيـة إن كانت ظاهرة فى الطبيعة فهى فى الإنسان أظهر ، ولما كان هذا العلم علماً عملياً وكان العمل متجهاً بالضرورة إلى تحقيق غاية لولاها لما فعل الفاعل ، فمن الطبيعى أن يبـدأ البحث بمحاولة تعيين غاية الحياة . نقول « غاية الحيـاة » لأن الغايات و إن تعددت فهى مرتبـة فيما بينها ، يخضع بعضها لبعض و يؤدى إليه ، ولا بد من الوقوف عند حد فى سلسلتها أى الانتهاء إلى غاية قصوى لها قيمتها بذاتها وتتوجه إليها الأفعال جميعاً . هذه

---

(١) م ١ ف ٤ .

(٢) انظر أيضا م ١ نهاية ف ٧ — و م ٤ ف ١٢ .

الغاية هى من غير شك الخير الأعظم ، و إن معرفتها لتهمنا إلى أكبر حد لأن على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة(١) .

ب — و يذهب كافة الناس إلى أنها السعادة ، ولكنهم يختلفون فى فهم السعادة ، وهم إنما يحكمون عليها عادة بحسب السير ، والسير ثلاث : سيرة اللذة وسيرة الكرامة السياسية وسيرة النظر أو الحكمة . أما اللذة فغاية العبيد والبهائم وهى حياة العوام الأجلاف ، إلا أنه يجب النظر فيها وعدها من الخيرات لأن كثيراً من أهل المناصب يطلبونها هم أيضاً . وأما الكرامة السياسية فيطلبها المتازون النشيطون ، ولكنها فى الحقيقة متعلقة بالذى يوليها أكثر منها بالذى يتقبلها ، والخير يجب أن يكون ذاتيا لا يمنح ولا ينتزع . ثم إن طالبها يريدها ليقتنع بفضله ، فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن أهل بيئته ، و يطلبه لفضل أى كمال فى نفسه ، فالفضيلة خير من الكرامة وألصق بالنفس . ولكن الفضيلة هى أيضاً لا تكفى إذ قد تنزل بصاحبها المحن وتنتابه الآلام فتنغص عليه سعادته . تبقى الحكمة ، وأرسطو يرجئ الكلام عليها (لأن هذا البحث تمهيدى جدلى كما أسلفنا) و يقول إنه لم يحصِ الغنى بين السير والخيرات لأن الغنى وسيلة وليس غاية(٢) . ثم يقول : « لندع هذا جانباً وقد يكون أولى بنا أن نفحص عن الخير الكلى ، ولو أن مثل هذا الفحص أمر دقيق لأن أصحاب المثل أصدقاؤنا ، غير أن كلاً يعترف بلا شك أن الأفضل بل الواجب التضحية بأعز الأشياء دون الحقيقة وأن هذا على الفيلسوف أوجب ، فمع أن الصداقة والحقيقة عزيزتان علينا فالواجب المحقق إيثار الحقيقة » . و يحشد أرسطو على نظرية الخير الكلى اعتراضات لا نرى إلا أنها جدل متعمل ، وأهمها اثنان : الواحد أن الخير كالوجود مقول على المقولات جميعاً ، فلا يمكن أن يكون شيئاً كليًا وواحداً ، و إلا وجب أن يقال على مقولة

---

(١) م ١ ف ٢ . (٢) م ١ ف ٥ .

واحدة فقط — وهذا اعتراض مردود بإقرار أرسطو نفسه أن كل ما يقال على كثيرين إنما يقال أولاً وبالذات على طرف واحد بعينه (٦٥ ب) فإن وجد الموجود الأعظم كان هو الخير الأعظم وأطلق الخير على ما عداه بالمماثلة كما يطلق الوجود (٥٥ ، ١ — ٦٥ ب) وكما يشير إليه أرسطو فى آخر الفصل الذى نحن بصدده ، ولكنه لا يكاد يشير حتى يرجئ القول إلى علم آخر كأنه يتهرب . — الاعتراض الآخر : لو سلمنا بالخير مثالاً مفارقاً كان من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل عليه ، ونحن إنما نبحث عن الخير الذى يمكن تحقيقه واكتسابه ، وأى فائدة يرجو الحائك أو النجار لفنه من معرفة الخير بالذات ؟ (١) نقول من جهة إن أفلاطون قد بين أن السعادة إنما تحقق بتأمل الخير الأعظم والاتحاد به ، وسنرى أن السعادة عند أرسطو تبقى معلقة لأنه لم يعين لها موضوعا كفؤاً لها كما فعل أفلاطون . ونقول من جهة أخرى إن الفلسفة الخلقية لا تبحث فى خير الإنسان من حيث هو نجار أو حائك أو طبيب بل من حيث هو إنسان ، وإذن فمعرفة الخير الأعظم هامة بل ضرورية كما ذكرنا عنه الآن .

حـ — ما هو إذن خير الإنسان ؟ يجب أن يتوفر فيه شرطان : الأول أن يكون غاية قصوى أو خيراً تاما يختار لذاته ولا يكون وسيلة لغاية أبعد . الثانى أن يكون كافياً بنفسه أى كفيلاً وحده أن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر . وهذان الشرطان متحققان فى السعادة ؛ فإن الخيرات التى ذكرناها إنما يطلبها الناس لأجل السعادة ولا يطلبون السعادة لشىء آخر ، فالسعادة هى هذا الخير . وفيم تقوم سعادة الإنسان ؟ لكل موجود وظيفة يؤديها ، وكمال الموجود أو خيره يقوم فى تمام تأدية وظيفته . وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها من سائر الموجودات ، ليست هى الحياة النامية ولا الحياة الحاسة ولكنها الحياة الناطقة

(١) م ١ ف ٦ .

و إذن فخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل حال ، أى أن السعادة فى عمل النفس الناطقة بحسب كمالها ؛ فإن كانت هناك كمالات عدة فبحسب أحسن كمال ، وذلك طول الحياة ، فإنه كما أن خطافاً واحداً لايبشر بالربيع ولا يوماً واحداً (معتدل الهواء) فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمان[1] . — هذه النتيجة التى وصلنا إليها بالاستدلال مطابقة للآراء الشائعة بين العامة والفلاسفة أيضاً ، ذلك بأن الخيرات تقسم عادة إلى خيرات خارجية وخيرات النفس وخيرات الجسم مع اعتبار خيرات النفس أكثر تحقيقاً لمعنى الخير ، ونحن قد وضعنا السعادة فعلاً نفسيا . و يعتقد الناس أن السعادة تقوم فى الكمال بالإجمال أو فى كمال جزئى مثل الحكمة أو فى الكمالات جميعاً مع اللذة والنجاح الخارجى ، وحدُّنا السعادة مطابق لهذه الاعتقادات فقد عرفناها العمل بحسب الكمال وهذا العمل مصدر لذة حقيقية ، ونحن نعترف بضرورة النجاح الخارجى للسعادة من حيث أنه من الممتنع أو على الأقل من العسير أن يصنع الإنسان الخير إذا كان معدماً ، وأن الأصدقاء والمال والنفوذ السياسى وسائل أفعال كثيرة . ثم إن الحسب والذرية السعيدة وجمال الخلقة عناصر للسعادة إن عدمت أفسدتها ، إذ ليس يمكن أن يكون إنسان تام السعادة وهو كريه الصورة أو وضيع الأصل أو وحيد فى الدنيا ليس له بنون . وأشد وطأة على السعادة فجور الأبناء أو الأصدقاء أو موتهم إن كانوا صالحين[2] . و يعتقد الناس أن السعادة يجب أن تكون ثابتة ، فهل المقصود أن ننتظر موت الإنسان لنستطيع أن نعلن أنه قد بلغ إلى السعادة حقا ؟ ولكنا قد عرفنا السعادة بأنها العمل الكامل ومثل هذا العمل ثابت كما سنبين (فى العدد الآتى) ، و إذن فالسعادة ثابتة . وقد يسطع جمال الحياة الفاضلة فى المصائب ، والرجل الفاضل أسعد من الشرير أية كانت

---

(١) م ١ ف ٧ . (٢) م ١ ف ٨ .

الظروف فإنه يأتى فى كل حالة أجمل ما تسمح به ظروفه من أفعال ، وفضيلته هى السعادة الجوهرية وما عداها من خيرات فهو سعادة عرضية [١] . — إلى هذا ينتهى أرسطو فى فحصه الجدلى ، وقد كان اليونان يؤلفون السعادة من الخيرات جميعاً فيجعلونها نادرة بل مستحيلة ، فميز هو بين الجوهرى والعرضى وقصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان ، مع تقديره للخيرات الجسمية والخارجية كسائر اليونان . ولم يخالفهم فيما عينوه للسعادة من خصائص وشرائط ولكنه بين أنها تنطبق على حده هو ولا تنافيه فجاءت محاولته هذه مثالاً جدليا فى تحويل الآراء العامة إلى الوجهة الصحيحة كما كان يفعل سقراط ، واستخلاص مبدإ العلم من الأقوال المأثورة .

٧١ — الفضيلة :

ا — ليست الفضيلة طبيعية وإنما الطبيعى فينا قوى واستعدادات . وتكتسب الفضيلة بمعاونة الطبيعة أى بطبعها على حالات معينة . فالفضيلة تتعلم كما يتعلم أى فن بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن ، وتفقد الفضيلة بإتيان أفعال مضادة . والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على إتيانها ، وبهذا يبدو ما للتربية من أهمية كبرى [٢] . كيف تنشأ هذه الملكات ؟ يجب أن يلاحظ أنه فى كل فن عملى كالطب مثلاً النظر غير كافٍ بإزاء الحالات الجزئية ، ولا بد من ملاءمة يقوم بها صاحب الفن بين النظر والجزئيات بإشراف العقل . ويجب أن يلاحظ أيضاً أن الأشياء التى نجنى منها الخير قد تضرنا حين نستعملها بإفراط أو تفريط : فالغذاء المفرط والغذاء غير الكافى يمنعان الصحة على السواء ، بينا الغذاء المعتدل يحدثها وينميها . وكذلك الحال فيما يختص بالنفس

---

(١) م ا ف ١٠ .　　(٢) م ٢ ف ١ .

فإن الإفراط فى التعرض للمخاطر يجعل الإنسان متهوراً ، وقلة التعرض لها يجعله جباناً ، وكلاهما يمنع الشجاعة التى إنما تنشأ وتبقى وتنمو بالممارسة المعتدلة للخطر . والممارسة شرط نمو الملكة واستقرارها فى الفضيلة وفى كل فن . والفعل الذى يصير الإنسان شجاعاً مثلاً هو شبيه بالفعل الذى يصدر عن فضيلة الشجاعة شبهاً ظاهريا فقط لأن الشجاع هو الحاصل على كمال الشجاعة وهو أقدر سيطرة على أفعاله . فليست توجد الفضيلة حقاً إلا إذا صارت ملكة أو عادة وصدرت عن الملكة بمثل ما يصدر به الفعل عن الطبيعة من سهولة ، ولا يعد الرجل عدلاً أو عفاً حقا إلا إذا عدل أو عف من غير عناء بل بلذة . نعم بلذة فإن علامة لا تخطئ على مبلغ استعداد المرء للفضيلة هو ما يشعر به من لذة أو ألم حين يأتى أفعالاً مطابقة لها . ليست اللذات والآلام خارجة عن الفضيلة مهما يظن البعض : إنها ترشدنا فى أفعالنا وتصاحب هذه الأفعال ، والمؤدبون يحرصون على استخدامها وسيلة للتهذيب . وليس من ينكر أن الإسراف فى طلب اللذة هو الذى يصيرنا أراذل لا اللذة نفسها . فأن نلذ فيما ينبغى وحين ينبغى ، وأن نألم أو نهرب من الألم فيما ينبغى وحين ينبغى ، كل أولئك فضيلة ، إذ أن الميول ليست بخير ولا شر بالذات ولكنها وسائل للعمل تصير خيرة باتباع العقل وشريرة بعصيانه [١] . وكون الفضيلة ملكة يستتبع أنها كالفن كيفية للفاعل فوق أنها كيفية للفعل ، مع هذا الفارق وهو أن الآية الفنية لكى تدعى كذلك يكفى أن تحقق بعض كيفيات لا تتطلب فى الفنان أكثر من علمه بما يفعل ، بينما الفضيلة تتطلب علاوة على ذلك وقبل كل شىء أن يحقق الفاعل فى نفسه شرطين آخرين هما : استقامة النية أى اختيار الفعل لذاته ، والمثابرة أى صدور الفعل عن ملكة ثابتة . ومن يتوهم أن المثابرة غير لازمة للحصول على الكمال مثله مثل المريض الذى يريد الشفاء ولا يستعمل وسائله [٢] .

---

(١) م ٢ ف ٢ . (٢) م ٢ ف ٣ .

ب — بعد هـذه التمهيدات يعرف أرسطو الفضيلة بأنها استعداد مّا بإزاء الانفعالات ناشىء من نمو قوة بالمران . و بيانه أن كل فعل إنما تسبقه قوة من نوعه ، والفضيلة قوة الفعل الخلق ولـكنها ليست مجرد قوة وليست انفعالاً مؤقتاً كالغضب أو الشفقة ، و إنما هى استعداد أو ملـكة أو حال مكتسبة بالمران وموقف دائم بإزاء الشهوات من حيث أن التكرار يولد طبيعة ثانية (١) . على أن قولنا إن الفضيلة ملـكة أو كيفية للنفس يعطينا الجنس فقط ، فما هو الفصل النوعى ؟ ما هو موقف الفضيلة بإزاء الشهوات ؟ هو أن تختار الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة . وليس هذا الوسط كالوسط الرياضى الذى نعينه فى المقدار المتصل على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير ، و إنما هو وسط بالإضافة إلينا متغير تبعاً للأفراد والأحوال : فمثلاً الوسط الحقيق بين الحد الأقصى والحد الأدنى لما يستطيع الإنسان أن يتناوله من غذاء يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة و يقل عن حاجة المصارع ؛ فالتزام الوسط الفاضل يجب أن يراعى فيه « مَن وأين ومتى وكيف ولِمَ » (٢) . وعلى ذلك فالفضيلة « ملـكة اختيار الوسط الشخصى الذى يعينه العقل بالحـكمة » فإن الشهوة ليس لها بذاتها حد تلتزمه ؛ فالعقل هو الذى يعين الحد ، وهذا هو الفارق بين الفضيلة والرذيلة . وهذا التعيين قد يقوم به الفاعل وقد يدله عليه غيره ، ولـكن الحال الأول أكمل ، ولا تكون الفضيلة فضيلة بمعنى الـكلمة إلا إذا صدر الحـكم فيها عن عقل صاحبها واتبعته إرادته . على أن الفضيلة إن كانت من حيث الماهية وسطاً بين طرفين مرذولين ، فإنها من حيث الخير حد أقصى وقمة إذ أن الوسط هو ما تحكم الحـكمة بعد تقدير جميع الظروف أنه ما يجب فعله « هنا والآن » فهو خير بالإطلاق . ومما تجب ملاحظته أيضاً أن من الأفعال والانفعالات ما لا يحتمل الوسط ، فإن من الانفعالات (كالحسد والغيرة) ومن الأفعال (كالسرقة والقتل)

---

(١) م ٢ ف ٤ .

(٢) م ٢ ف ٥ .

ما مجرد اسمه يدل على إثم وما هو مذموم بلا استثناء وأية كانت الظروف . لأنها رذائل بالذات لا بسبب الإفراط فيها أو التفريط ، هي شرور قد تتفاوت في الشر لكن لا في الإفراط والتفريط الواقعة بينهما الفضيلة ، فهي إذن غير قابلة للوسط الفاضل ، كما أن مثل هذا الوسط لا يوجد بين خيرين الواحد أكبر والآخر أصغر من حيث أن الفضيلة قمة في الخير كما قلنا [1] . وإذا تدبرنا هذه التحديدات اقتنعنا أن الذين ينقدون نظرية الفضيلة عند أرسطو ما يزالون يتوهمونها وسطاً حسابياً أو شيئاً بين بين وموقفاً هيناً ليناً في حين أنها حد أقصى ليس بعده زيادة لمستزيد . ومما يدل على أن الوسط الفاضل اعتبارى لا رياضى حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه هو أنه أميل لأحد الطرفين منه للآخر ، مثل الشجاعة فهي أقرب للتهور منها للجبن ، ومثل السخاء فهو أقرب للتبذير منه للبخل ، ومثل العفة فهي أقرب لجمود الشهوة منها للشره [2] . وكون الفضيلة مثل هذا الوسط يجعل ممارستها أمراً دقيقاً صعباً ، والسبيل إلى إصابة الوسط هو الذهاب إلى الطرف الأقرب إليه ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط [3] .

٧٢ — الإرادة :

ا — عرفنا للآن أن الفضيلة ملكة تقوم في وسط ، ولكنها ملكة اختيار ؛ فيتعين علينا أن نفحص عن هذا الجزء من أجزاء التعريف . وهناك معنى أعم نقدمه عليه هو معنى الفعل الإرادى . فإن الاختيار صادر عن الإرادة ، ولكن ليس كل فعل إرادى اختياراً . الفعل الإرادى هو الصادر عن معرفة ونزوع ؛ فاللاإرادى هو الذى ينقصه أحد هذين الشرطين فيأتى إما معارضاً للنزوع وهو الفعل القسرى اللازم من إكراه خارجى ؛ وإما خلوا من المعرفة وهو الناشىء

(١) م ٢ ف ٦ . (٢) م ٢ ف ٨ . (٣) م ٢ ف ٩ .

من الجهل . أما الأفعال التي نأتيها عن خوفٍ اتقاء شر أعظم أو ابتغاء خير أعظم فهي مزاج من الإرادي واللاإرادي ، ولكنها إرادية أكثر منها لا إرادية : هي إرادية لأن صاحبها يريدها ويفعلها طلباً للغاية مثل إلقاء البضائع في البحر ابتغاء النجاة من العاصفة — وهي لا إرادية لأن أحداً ليس يريدها لذاتها وبغض النظر عن الظروف — أي هي إرادية بالإطلاق ولا إرادية بالإضافة . وعلى ذلك فالذي يفعل ما لا ينبغي تحت تأثير الخوف إن كان فعله ذنباً خفيفاً يأتيه اتقاء شر يفوق الطاقة البشرية فهو معذور ، أما إن كان فعله ذنباً ثقيلاً فليس يعذر مهما يكن الدافع له فإن من الأفعال ما العذاب بل الموت خير من ارتكابه . — واللاإرادي الناشئ من الجهل هو الذي يفعل مع جهل المفعول أو جهل ظرف من ظروفه بحيث لو علم الفاعل هذا أو ذاك لما فعل ، وعلامته أنه يثير الأسف في نفس الفاعل (كما لو أصاب إنسان إنساناً ظانا أنه يرمى حيواناً ، فإذا كان المقتول عدوًا يلتمس قتله فإن الجهل هنا لا يحيل الفعل لا إراديا إلا من حيث أن المجهول ليس مراداً بالفعل مع كونه مراداً بالقوة ؛ لذلك هو لا يثير أسفاً ولا ألماً) . وليس سواء الفعل عن جهل أي بسبب الجهل والفعل جهلاً أي جهل الفاعل ما يفعل : فمثلاً السكران والغضبان يفعلان أموراً كثيرة جهلاً ، لكن لا عن جهل بل عن غضب أو سكر ، وكل من السكر والغضب علة في أن صاحبه يجهل ما يفعل ويفعل ما يجهل ، فالجهل مصاحب للفعل وليس علته ، والفعل مع هذا الجهل فعل لا إرادي . وإذا كان الفاعل عامداً في جهله كان فعله إراديا لأن جهله إرادي[1] .

ب — والاختيار أضيق من الإرادي أي أنه نوع تحت جنس ، فإن أفعال الأطفال والحيوانات وأفعالنا الفجائية إرادية كلها ولكنها ليست نتيجة

(١) م ٣ ف ١ .

اختيار . ويفترق الاختيار عن الإرادة من وجهين : الواحد أن الإرادة اشتهاء والاختيار تقرير ما يفعل بعد مشورة ، وموضوع المشورة هو الممكن فى ذاته وبالإضافة إلينا ، فإنه إلى جانب مافى العالم من أمور ضرورية يوجد مجال للإمكان وتوجد أمور لا تقع دائماً على نحو واحد فتعينها الإرادة بالمشورة ، وعلى ذلك قد نريد المستحيل أو نريد ممكناً لا يتعلق بفعلنا الشخصى ، ولكننا لا نستطيع اختيارهما . الوجه الآخر أن موضوع الإرادة الغاية ، وموضوع الاختيار الوسائل (فإن المشورة لا تكون إلا بحث الإرادة للعقل ، ولا تحث الإرادة العقل إلا إذا كانت متوخية غاية ، فإن وضعت الغاية موضع مشورة صارت وسيلة لغاية أبعد ، وهكذا إلى أن ننتهى إلى غاية أخيرة هى موضوع إرادة) ، فالغاية مفروضة دائماً ، والمشورة بحث فى اختيار الوسيلة إليها . — ويفترق الاختيار أيضاً عن الحكم النظرى ، ذلك أن الحكم يتناول الأشياء جميعاً الممكن منها والضرورى والممتنع ، أما الاختيار فليس يقع إلا على الجزئى الممكن الذى فى مقدورنا كما أسلفنا . ثم إن الحكم ينقسم إلى صادق وكاذب ، أما الاختيار فالى حسن وقبيح . وأخيراً لو كان الاختيار والحكم واحداً لكان الذى يحسن الحكم يحسن الاختيار أيضاً ، والواقع يدل على خلاف ذلك أحياناً كثيرة بسبب فساد الخلق ، وهذا ما أغفله سقراط وأفلاطون[1] . — وتمر الإرادة فى الاختيار بمراحل هى : اشتهاء الغاية ، فالمشورة أو الموازنة بين الوسائل ، فإدراك الوسيلة الملائمة « هنا والآن » ، فاختيار الإرادة هذه الوسيلة ، فالفعل . وعلى ذلك فلا تكون المشورة إلا فى حالة الإمكان وعدم التعيين ، وهى تركب أقيسة عملية مقدمتها الكبرى قاعدة (مثل « اللحوم الخفيفة صحية ») والصغرى إدراك (« هــذا اللحم خفيف ») والنتيجة الحكم العملى المؤدى مباشرة إلى الفعل

---

(١) م ٣ ف ٢ .

(أو الترك إن كانت إحدى المقدمتين سالبة) . فالاختيار هو « الاشتهاء المروّى لأشياء هى فى مقدورنا » أو هو « العقل المشتهى أو الشهوة العاقلة » لا بمعنى أن الاختيار هو الشهوة + العقل بل بمعنى أنه يتضمن الاثنين متفاعلين أى الشهوة يقودها العقل أو العقل تستحثه الشهوة [1] . — وموضوع الإرادة هو دائماً الخير باطلاقه أى مايلوح للشخص أنه خير . والرجل الفاضل يعرف أن يميز الخير الحقيقى ويؤثره ، والرجل الشرير يقع غالباً على الخير الظاهر لأن رائده اللذة والألم ، يتوهم اللذة خيراً والألم شرًّا فيسىء الاختيار [2] . — ينتج من كل ماتقدم أن الفضيلة إرادية وهذا مما لا شك فيه ، فالرذيلة إرادية كذلك لأنه إذا كان الفعل متعلقاً بنا فالترك متعلق بنا أيضاً ، والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة : يشهد بذلك الضمير وتصرف المشرعين فى توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات وتقدير ظروف الحرية والإكراه والجهل غير المقصود .

٧٣ — الفضائل :

ا — لما كانت الفضيلة تمام تأدية القوة لوظيفتها ، وكان الإنسان عقلاً ونزوعاً يطيع العقل أو يعصاه فقد انقسمت الفضائل إلى عقلية وخلقية . ويبدأ أرسطو بالثانية لأنها تكتسب قبل الأولى بالتربية والاعتياد ولأنها هى التى تسمح للعقل بتحصيل كماله الخاص . ويسرد أرسطو عدداً منها ويصنفها نوعاً من التصنيف قائماً على الانفعالات والأفعال لا على قوى النفس كما فعل أفلاطون ، فيدخل فى جدوله الفضائل المذكورة عند أفلاطون إلى جانب فضائل أخرى . وهذا هو ملخص الجدول :

---

(١) م ٣ ف ٣ .
(٢) م ٣ ف ٤ .

١ — بالإضافة إلى الخوف والجرأة : الوسط الشجاعة ، وله إفراطان واحد سببه انتفاء الخوف وليس له اسم فى اللغة . وآخر ناشئ من الجرأة وهو التهور . أما التفريط فهو الجبن ، أى فرط الخوف وانعدام الجرأة .

٢ — بالإضافة إلى بعض اللذات وإلى بعض أقل من الآلام : الوسط الاعتدال ، والإفراط الشره ، والتفريط وهو الإسراف فى اجتناب اللذات نستطيع أن نسميه جمود الشهوة إذ لم يوضع له اسم لندرة أصحابه .

٣ — بالإضافة إلى الخيرات الخارجية :

(ا) عند الرجل قليل المال : الوسط السخاء ، والإفراط التبذير ، والتفريط البخل .

٤ — (ب) عند الثرى : سخاؤه المتناسب مع ثروته يسمى الأريحية وهى وسط بين إفراط هو الزهو أو الفخفخة ، وتفريط هو التقتير .

٥ — بالإضافة إلى الكرامة :

(ا) فى الكرامات العالية : الوسط كبر النفس ، والإفراط شيء قد نسميه النفخة ، والتفريط الهوان .

٦ — (ب) : فى الكرامات الأدنى أهمية : الوسط لا اسم له ، أو هو الطمع دون دعوى ، والإفراط الطمع (مع الدعوى) ، والتفريط لا اسم له ، أو هو عدم الطمع .

٧ — بالإضافة إلى الانفعالات : الوسط الوداعة ، والإفراط الحدة ، والتفريط الخمود .

٨ — بالإضافة إلى العلاقات الاجتماعية بالأقوال والأفعال : ثلاث ملكات واحدة موضوعها الحقيقة فى أقوالنا وأفعالنا ، واثنتان موضوعهما الانبساط فى أوقات اللهو أو فى الحياة الجارية :

(ا) ففيما يختص بالحقيقة الصراحة أو الصدق وسط بين تصنع بإفراط هو النَفْج أو تكبير الأمور وافتخار المرء بما ليس فيه ، وتصنع بتفريط هو التعمية أو تصغير الأمور .

٩ — (ب) وفيما يختص باللهو الوسط الدعابة ، والإفراط المجون ، والتفريط الفظاظة .

١٠ — (حـ) وفيما يختص بالحياة الجارية أى بالانبساط المستديم الوسط الصداقة وله إفراطان واحد مع نزاهة هو ولع الإرضاء ، وآخر يراد به نفع ذاتى هو الملق . والتفريط الشراسة .

١١ — بالإضافة لا إلى الشهوات بل إلى ما يتصل بها فلا يعد فضيلة أو رذيلة بالذات ولكنه يمدح أو يذم لاتصاله بالشهوات التى هى موضوع الفضيلة والرذيلة والمدح والذم : الوسط الحياء ، والإفراط الوجل أو الاحمرار من كل شيء ، والتفريط السفه أو القحة .

١٢ — بالإضافة إلى انفعالنا بما يقع للغير : الوسط روح العدالة وصاحبه يحزن للخير وللشر يصيبان غير أهل . والإفراط الحسد يحزن صاحبه لكل خير . والتفريط الفرح السيء للشر غير المستحق .

١٣ — أما العدالة فتقال على أنحاء ، لذلك سنبين فيما بعد الوسط فى كل قسم من أقسامها (١) :

ونحن نجتزئ بما تقدم فإن تحليلات أرسطو وتمييزاته الدقيقة تقرأ ولا تلخص . ولكننا نقول كلمة فى العدالة وعليها تدور المقالة الخامسة بأكملها .

ب — للفظ العدالة معنيان : فهو قد يعنى المطابقة للقانون الخلقى ، وقد يعنى المساواة . وبالمعنى الأول العدالة مرادفة للصلاح وللفضيلة كما هى عند أفلاطون

(١) م ٢ ف ٧ . والتفصيل من م ٣ ف ٦ إلى نهاية م ٩ .

فهى العدالة « الكلية » . وبالمعنى الثانى هى فضيلة خاصة « جزئية » ملحوظ فيها علاقة الفرد بأمثاله . وإنما أتى اشتراك اللفظ من أن الإنسان مدنى بالطبع وأن سيرته لا بد أن تمس المجتمع فتلائمه أو تفتات عليه ، فالرجل الصالح أو الفاضل عدل بهذا المعنى والشرير ظالم بهذا المعنى ، إلا أن لفظ العدالة يتعلق بما لكل فضيلة من ناحية اجتماعية بينما لفظ الفضيلة لا يتضمن بالذات هذه الناحية [١] . — والعدالة الجزئية نوعان : توزيعية وتعويضية . ترجع الأولى للدولة وتتولى قسمة الأموال والكرامات بين المواطنين . وترجع الثانية للقضاء وتتولى تعويض المظلوم من الظالم ، وذلك إما فى المعاملات الإرادية أى الناشئة عن إرادة الطرفين كالبيع والشراء والإقراض وما إليها ، وإما فى المعاملات غير الإرادية كالسرقة والاعتداء [٢] . وسميت هذه العدالة تعويضية لأن مهمة القاضى فى الحالين رد الأمور إلى نصابها والتعويض عن الغبن . وقد كان اليونان ينظرون إلى المعاملات غير الإرادية من هذه الوجهة ، وكذلك يفعل أرسطو ؛ أما كونها جنحاً وجرائم فهى ذنوب ضد الدولة لا ضد أفراد وتدخل فى العدالة الكلية . — والمبدأ واحد فى أقسام العدالة الجزئية وهو المساواة ، إلا أن المساواة فى التوزيعية قائمة بالنسبة الهندسية ، وفى التعويضية بالنسبة الحسابية ، ذلك أن التوزيعية تراعى فضل الأفراد فتعطى كلا على قدر فضله بينما التعويضية تلحظ الظلم الواقع فقط وتعتبر الطرفين متساويين فتأخذ الظالم بمثل ما أخذ به غريمه ؛ وهى وإن شذت عن قانون الوسط الاعتبارى من حيث موضوعها المعين تعييناً حسابيًّا إلا أنها مطابقة له من حيث الفاعل ، فإن العدالة فيه وسط بين الظلم والانظلام [٣] . — وثمت نوع من العدالة أسمى من عدالة القانون هو « الإنصاف » وهو تصحيح القانون حيث يهن القانون لعمومه : ذلك أن القانون عام بالضرورة ينص على ما يقع فى

---

(١) م ٥ ف ١ — ٢ .   (٢) م ٥ ف ٢ .   (٣) م ٥ ف ٣ — ٤ .

الأكثر ولا يدعى الإحاطة بجميع الحالات ، وقد تعرض حالات لو طبقنا عليها النص العام لبدا حكمنا جائراً ، فالمنصف يقيم نفسه مقام الشارع ويستوحى روحه فيصحح نصه ويقضى كما كان الشارع يقضى لو كان حاضراً [1].

حـ - وموضوع المقالة السادسة الفضائل العقلية . ويتعين النظر فى هذه الفضائل لسببين . الأول أنا عرّفنا الفضيلة أنها العمل بمقتضى الحكمة وعرّفنا الرجل الفاضل أنه الذى يعمل بموجب القاعدة القويمة ، وتقرير هذه القاعدة فعل عقلى والحكمة ملكة عقلية فيجب أن نفحص عنها ليتم لنا معرفة حد الفضيلة . السبب الثانى أنا عرّفنا السعادة أنها فعل النفس طبقاً لأشرف فضيلة ، فإذا أردنا أن نعلم ما هى السعادة وجب علينا أن ننظر فى الفضائل العقلية كما نظرنا فى الفضائل الخلقية وأن نفحص عن أحسن فضيلة بين فضائل الطائفتين . — نقول إذن : العقل على ما هو معلوم نظرى موضوعه الكلى الضرورى ، وعملى أو « حاسب » موضوعه الوسائل الجزئية لإرضاء الشهوة المستقيمة . ويشترك العقلان فى أنهما يطلبان الحقيقة لكن النظرى يطلب الحقيقة الدائمة والعملى يطلب الحقيقة فى موقف ما لذلك كان هو الذى يحرك ويدفع إلى العمل . ويختلف العقلان فى منهج البحث ، فإن النظرى ينزل من المبادئ إلى النتائج ، ويترقى العملى من آخر نتيجة إلى أعلى مبدإ ، أى أن آخر طرف يصل إليه النظرى هو أول وسيلة يدركها العملى : فمثلاً العقل النظرى يعلم أن الصحة تقوم فى نسبة ما بين أخلاط الجسم وأن هذه النسبة متوقفة على وجود مقدار ما من الحرارة أو البرودة فى الجسم وأن هذا المقدار متعلق بحالة هذا العضو أو ذاك وأن هذه الحالة يحدثها دواء معين . فلأجل تحقيق الصحة ما علينا إلا أن نعود القهقرى فنرى الدواء وسيلة لإحداث حالة ما فى عضو ما ، وهذه الحالة سبباً فى زيادة حرارة الجسم أو برودته ، وهذه الزيادة

---

(١) م ٥ ف ١١ .

سبباً فى النسبة المطلوبة للصحة [١]. — والفضائل العقلية هى : العلم والفن والحكمة العملية والفهم والحكمة النظرية . العلم معرفة الكلى الضرورى ، ولما كانت هذه المعرفة تكتسب بالبرهان كان العلم الملكة التى تؤهلنا للبرهنة . وللبرهان مبادئ أولى يدركها العقل بالفهم بعد استقراء جزئيات ، وهذا الاستقراء يختلف عن الاستقراء المنطقى التام والناقص فى أن موضوعه أعم وأن نتيجته بينة بنفسها ، ومن فهم المبادئ الأولى ومن العلم فى أعلى الموضوعات تتألف الحكمة النظرية . أما الفن فهو الملكة التى تؤهلنا لأن نحدث مصنوعات طبقاً لقواعد محكمة . وأما الحكمة العملية فهى ملكة المشورة الجيدة فى الأشياء الحسنة والرديئة بالإضافة إلى الإنسان بما هو إنسان ، وهذه الملكة يمكن أن تفسد باللذة والألم ، أما الملكة النظرية فلا ، وذلك لأن الرذيلة إنما تتوخى اللذة وتهرب من الألم فتلاشى « المبدأ الأول » أى المقدمة الكبرى فى القياس العملى المستقيم وهى « أن غاية العمل الخير » وتحول دون أن نعرف الموضوعات التى يجب أن توجه إليها الحياة . والحكمة العملية إذا تناولت شؤون الدولة فهى « العلم السياسى » ، ويجب أن تتناول هذه الشؤون لأن الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة فى دولة ناقصة . والعلم السياسى يشمل التشريع ووظيفتين خاضعتين للتشريع هما الشورى والقضاء . والحكمة العملية تتضمن الفضيلة ، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية لأن الفضيلة بمعنى الكلمة ليست العمل تبعاً لاستعداد طيب أو طبع عفيف ولكنها عمل الخير لأنه الخير ، أى مع معرفته ومعرفة أصوله ونتائجه ؛ لذلك كان الذى يعمل الخير بناء على إشارة آخر أدنى من الذى يعمله بناء على حكمته الخاصة . والحكمة العملية تتضمن الفضائل جميعاً ؛ فإن غايتها قيادة الإنسان نحو خيره الأعظم ، وموضوعها

(١) هذا المثال مأخوذ من كتاب ما بعد الطبيعة م ٧ ف ٧ ص ١٠٣٢ ع ب س ١٥ — ٣٠ .

تدبير القوى والانفعالات بما يحقق هذه الغاية ، فمتى وُجدت قضت فى كل الأمور على نحو واحد بحيث لا يكون إنسان فاضلاً فى ناحية رذيلاً فى ناحية أخرى إلا فى الظاهر فقط وتكون فضيلته المزعومة صادرة عن غير الحكمة العملية .

ى — هذا التمييز بين العقلين والحكمتين يسمح بحل الإشكال الذى أثاره سقراط حين قال : « الفضيلة علم والرذيلة جهل » . وكان سقراط قد اصطدم بحقيقة واقعة هى أن كثيرين يأتون الشر مع علمهم بالخير ، فارتأى أن علمهم ظن وأنهم إنما يخالفون الظن . ولكن ميزة العلم عنده وعند أفلاطون أنه مصحوب باعتقاد قوى ، ومثل هذا الاعتقاد قد يصاحب الظن ؛ فإذا كان أهل الظن يخطئون مع الاعتقاد القوى فما الذى يعصم أهل العلم ؟ إذن فليس يكفى هذا القول فى تفسير الحقيقة الواقعة ، و إنما هى تفسر على النحو الآتى : ١) من الممكن فعل الشر حين يكون العلم بالخير كامناً بالقوة ، ولكن ذلك ممتنع حين يكون العلم بالخير ماثلاً بالفعل فى العقل وقت العمل ؛ فإنا إذا سلمنا بالمقدمة الكبرى ثم بالصغرى سلمنا بالنتيجة وعملناها . ٢) يمكن الحصول بالفعل على المقدمة الكبرى مثل « الأطعمة اليابسة نافعة للانسان » ، والحصول بالفعل أيضاً على إحدى المقدمات الصغرى (وهى تطبيقات شخصية) مثل « الطعام الذى من النوع الفلانى يابس » و « أنا إنسان » ، ولكن إذا لم تكن الصغرى الأخيرة « هذا الطعام هو من النوع المذكور » حاصلة بالفعل فيمكن أن يجارى الشهوة . ٣) يمكن الحصول على الصغرى الأخيرة بالفعل مع عدم فهمها وحينئذ لا نتقيد بها ؛ فإن من شأن الشهوة أن تجعل صاحبها كالحالم أو السكران أو المجنون بما تدخله من اضطراب على النفس ومن تغير على الجسم فيفعل الشر و يقول الخير دون علم به ؛ مثله مثل المجنون أو السكران ينشد أشعاراً لأنبادوقليس ولا يفقه لها معنى . ٤) يجب أن نذكر أن للشهوة منطقها وقياسها العملى

يعارض قياس الحكمة ؛ فإذا حضرت الكبرى والصغرى فى ذهن صاحبها خرج منهما إلى النتيجة وفعلها مع علمه بالقضية الكلية المضادة لكلية قياس الشهوة . — وعلى ذلك نصحح رأى سقراط بأن نقول إن الفضيلة علم بالصغرى الجزئية الأخيرة المدرجة تحت القاعدة الكلية ؛ وأن الرذيلة جهل بهذه الصغرى مع العلم بالقاعدة الكلية ؛ فإن الصغرى الجزئية هى العلم المحرك إلى العمل ، ووضع هذه الصغرى تابع للحكمة العملية التى هى فضيلة تكتسب بالمران ، لا للحكمة النظرية كما ظن سقراط(١) .

ﻫ — ويخصص أرسطو مقالتين للصداقة (الثامنة والتاسعة) والسبب فى ذلك أن للفظ اليونانى معنى أوسع من اللفظ الذى نترجمه به فهو يدل على كل تعاطف أو تضامن بين شخصين فيشمل جميع الروابط الاجتماعية ، من روابط الأسرة إلى رابطة المدينة إلى رابطة الإنسانية . والصداقة ضرورية للحياة فليس أحد يرضى أو يستطيع أن يعيش بلا أصدقاء ولو توفرت له جميع الخيرات ؛ بل إن صاحب الخيرات لا يحصلها ولا يحفظها إلا بمعونة الأصدقاء ، ولا يتم استمتاعه بها بدون أصدقاء يشركهم فيها . الأصدقاء ملاذنا فى الشدة يبذلون لنا النصح فى شبابنا ويعنون بنا فى شيخوختنا(٢) . والصداقة على أنواع ثلاثة : صداقة الفضيلة ، وصداقة المنفعة ، وصداقة اللذة . فى النوعين الثانى والثالث يحب الإنسان لاشخص الصديق بل مايعود عليه هو من منفعة أو لذة ؛ فالصداقات التى من هذا القبيل دنيئة واهية تنقضى بانقضاء الحاجة ، وهذه الحاجة دائمة التقلب . وصداقة الفضيلة هى الصداقة الكاملة الباقية وهى نادرة لندرة الفضيلة . ليس فيها رجوع على الذات ولو أنها مصدر لذة قوية رفيعة . تريد الخير للصديق وتعينه على أن يحيا أحسن حياة عقليًا وخلقيًا ، فتلتقى عندها الأنانية والغيرية ،

---

(١) م ٧ ف ٣ .　　(٢) م ٨ ف ١ .

كما تلتقيان عند الأم تألم لوجع ابنها مثل ما تألم لوجعها . وليست كل أنانية ممقوتة. بل فقط تلك التي تطلب اللذات والمنافع ، فإن هذه المطالب كلما ازداد حظ الفرد فيها نقص حظ الآخرين . أما صداقة الفضيلة فإنها قائمة على بذل المحبة والجهد والمال ، والباذل فرح بحظه الأوفى ، مغتبط بالفعل الخيّر الجميـل ، وحتى الذى يموت دون صديقه فإنه يربح أكثر مما يخسر(١) .

٧٤ — غاية الحياة : بحث ثانٍ

ا — ويعود أرسطو إلى غاية الحياة فإنه لما استعرض الغايات فى المقالة الأولى استبعد اللذة بعبارة واحدة وأرجأ الكلام على حيـاة النظر أو الحكمة . وهو يدرس اللذة فى موضعين(٢) وهاك ملخص أقواله : اللذة ظاهرة نفسـية أصلها أن للإنسان قوى تتطلب العمل ولكل منها موضوع تتجه إليـه طبعاً ، فإذا ما عملت نتجت لذة . فليست اللذة غاية فى الأصل وإنما الغاية الموضوع لأنه هو الذى يكمل القوة ، وما اللذة إلا ظاهرة مصاحبة لفعل القوة . ولا يكون الفعل لذيذاً إلا بشرط أن تفعل القوة حرة لا يعوقها عائق ، ومعتدلة بين إفراط وتفريط ، فإن العائق يستثير المقاومة أو يبطل العمل وفى كلا الحالين يسبب ألماً ، وكذلك الإفراط يعقبه ألم لأنه يجهد القوة وقد يفسدها ، والتفريط قد يعدُل عدم الفعل أو فعلاً ضعيفاً جـدًّا وفى كلا الحالين لا يحدث لذة . إذن ليست اللذة شيئاً متمايزاً من الفعل ، ولكنها عبارة عن كمال الفعل تنضاف إليه كالنضارة إلى الشباب ، فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع ، فلا يجوز القول بالإطلاق إنها حسنة أو إنها رديئة . غير أنها بعـد حصولها أول مرة تصير

(١) م ٨ ف ٢ — ٥ . ويلى ذلك تحليلات كثيرة لا يتسع لها هذا المقام .
(٢) م ٧ ف ١٢ إلى نهاية المقالة و م ١٠ ف ١ — ٥ .

موضوعاً للشهوة ، وغاية تجعل الفعل أشهى وأحب لأنها هى مشتهاة ، وتبعث فينا النشاط فنؤدى الفعـل على وجه أحسن ، بحيث أنها بعد أن كانت معلول الفعل تصير علة كماله . فمن هـذه الناحية أى من حيث صيرورة اللذة غاية متمايزة من غاية الفعل ، يتعين على العقل ملاحظتها وتدبيرها ، لأنها إن طلبت لذاتها أودت بالشخص وفوتت عليه الغايات الأولية فصارت رديئـة . ولـكن الأفعال هى التى توصف أولا بالخير أو بالشر ، واللذات تابعة لها ، فاللذة الحسنة أو الحقة تنشأ من الفعل الفاضل ويتـذوقها الرجل الفاضل وحـده معرضاً عن اللذة الـكاذبة التى يطلبها الرذيل . فما هى الأفعال أو ما هو الفعل الـكفيل بأن يكمل طبيعتنا ويجلب لنا اللذة القصوى أو السعادة ؟

ب — رأينا أن السـعادة يجب أن تكون الفعل المطابق لأشرف فضيلة . وأشرف فضيلة هى فضيلة العقل النظرى لأنه أشرف جزء فينا وموضوعه أشرف الموضوعات أعنى الموجودات الدائمة الثابتة . والنظر هو الفعل الذى نسـتطيع أن نزاوله زمناً أطول من أى فعل آخر ، وهو يعود علينا بلذة لا تعدلها لذة نقاء ودواماً ، وهو محبوب لذاته بينما سائر الأفعال مرتبة لأشياء أسمى منها . إن العقل يشغل مكاناً ضئيلاً ، ولـكنه يفوق جميع القوى بما لا يقاس قوة وكرامة . فلا ينبغى أن نتبع قول القائلين إننا بشر وإنه يجب أن نقف فكرنا عنـد الأشياء البشرية ، بل يجب أن نتعلق بالحياة الدائمة بقدر المستطاع ، وأن نبذل كل جهد لـكى نحيا أرفع حياة تطيقها طبيعتنا ، فإنها هى أسعد حياة . أما حياة الحكمة العمليه فهى حياة المركب الإنسانى لا حياة العقل المجرد ، وهى مفتقرة للغير وللخيرات الخارجية كموضوع لأفعالها ، والعقـل فى غنى عن أولئك جميعاً . وهى توفر سعادة يمكن تسميتها سعادة إنسانية ، ولـكنها سعادة ثانوية نطلبها لأننا لسنا عقلاً صرفاً فلا نستطيع أن نحيا حيـاة نظرية باستمرار ، ولأنها تساعدنا على البلوغ إلى الحياة

النظرية بقهرها الشهوة و إطلاقها الحرية للعقل . — و يقول أرسطو : إن النظر حياة الآلهة وفضيلتهم الوحيدة ، فإنهم لما كانوا عقولاً مفارقة فليس يضاف إليهم فضائل خلقية أو فنية . و إن الإنسان إنما يزاول النظر بما فيه من جزء إلهي هو العقل ، ولكنه لا يزاوله إلا أوقاتاً قصاراً ، فسعادته به ناقصة ، وكان يكون النظر السعادة الكاملة للإنسان لو أمكن أن يملأ حياته بأكملها [1] . ولا يذكر أرسطو أن النظر سيكون بالفعل حياة النفس الناطقة بعد مفارقتها البدن . و إذن فالإنسان قد فاتته غايته بينما سائر الموجودات تحقق غايتها وذلك في مذهب الغائية ! هنا نلمس النقص في أساس الأخلاق : إذا كانت القوة مرتبة للفعل وكان الفعل مرتباً للموضوع فلمَ أنكر أرسطو على أفلاطون إقامتـه مثال الخير غاية للحياة وموضوعاً للتأمل السعيد ؟ و إذا كان هذا التأمل هو سعادة الإنسان وكان لا يتحقق تماماً و باستمرار إلا للعقـل المفارق ، أفليست تقتضي الغائية أن تتحقق سعادة الإنسان في حياة أخرى ؟ بلى ، و إن هذا لبرهان قوى على الخلود كان أرسطو اصطنعه من غير شك لولا ما قام عنده من صعوبات بصدد العقل الإنساني والله قعدت به عن مجاراة أفلاطون في صعوده ، وجنحت به إلى القناعة بسعادة ناقصة أيما نقصان .

(١) م ١٠ ف ٦ — ٨ .

الفصل السابع

السـياسة

٧٥ — الأسرة :

ا — كتاب السياسة من الكتب المطولة وهو يقع فى ثمانى مقالات يرجع ترتيبها المألوف إلى القرن الأول قبل الميلاد على أقل تقدير ، ولكن هذا الترتيب موضع نقاش بين العلماء . ويبدو الكتاب كأنه مجموعة رسائل خمس تتفاوت طولاً : ١) المقالة الأولى فى تدبير المنزل ، وهى مقدمة لدراسة الدولة — ٢) المقالة الثانية فى الحكومات المقترحة على أنها مثلى وفى أكثر الدساتير اعتباراً — ٣) المقالة الثالثة فى الدولة والمواطن وفى تصنيف الدساتير — ٤) المقالات الرابعة والخامسة والسادسة فى الدساتير الوضيعة — ٥) المقالتان السابعة والثامنة فى الدولة المثلى . — وجميع هذه المقالات ما خلا الثانية ناقصة أو مشوهة وفيها تكرار كثير وتفصيلات طويلة فى كل شكل من أشكال الحكم ، ونحن نقتصر هنا على بعض النقط الهامة .

ب — كيف تتكون الجماعة السياسية ؟ أما من حيث الزمان فإن أول جماعة هى الأسرة والغرض منها القيام بالحاجات اليومية . وتليها القرية وهى اجتماع عدة أسر لتوفير شىء أكثر من الحاجات اليومية ، ولا يذكر أرسطو هذا الشىء ، ويمكن القول إن القرية تسمح أكثر من الأسرة بتقسيم العمل وبإرضاء حاجات أكثر تنوعاً وبحماية أتم من غارة الإنسان والحيوان . والدور الثالث اجتماع عدة قرى فى هيئة تامة هى المدينة أرقى الجماعات تكفى نفسها بنفسها وتضمن للأفراد

ليس فقط المعاش بل أيضاً المعاش الحسن — وهذا هو فصلها النوعى . فمهمة المدينة توفير الأسباب لكى يبلغ أفرادها سعادتهم ، وهذه الأسباب مادية وأدبية ، والأولى خاضعة للثانية لأن سعادة الإنسان خلقية عقلية . فالمعاش الحسن يشمل شيئين : العمل الخلقى والعمل العقلى . من الوجهة الأولى تعاون المدينة الأفراد على اكتساب الفضائل وتقدم لهم فرصاً أكثر لمزاولة هذه الفضائل فى العلاقات الاجتماعية المتعددة ، ومن الوجهة الثانية تنشط المدينة العمل العقلى بما تسمح به من تقسيم أكثر واتصال العقول بعضها ببعض . والحالة التى يزدهر فيها العملان الخلقى والعقلى هى حالة السلم والرخاء والفراغ ، وما الحرب إلا وسيلة للدفاع عن الحق أو للحصول عليه ، ولا تبرر بحق الفتح إلا إذا شهرت على شعوب وضيعة متأخرة تعود عليها السيطرة الأجنبية بالخير . فلا تطلب المدينة الحرب لذاتها فتكون حربية كأسبرطة ، ولا الغنى لذاته فتكون تجارية تبنى السفن وتغزو البلاد . إن قيمة المدينة تقاس بقيمة أفرادها من حيث العلم والخلق ليس غير . — ويتبين مما سبق أن المدينة وإن كانت آخر الجماعات من حيث الزمان إلا أنها الأولى من حيث الطبيعة والحقيقة ؛ كما أن الكل أول بالإضافة إلى الأجزاء لأنه علتها الغائية وشرط تحققها على أكمل وجه . وقد رأينا أن المدينة شرط ترقى الفرد وتحقيق جميع قواه . فإذا كانت الهيئات الأولية طبيعية كانت المدينة طبيعية كذلك لأنها غايتها جميعاً . ويلزم من هذا أن الإنسان حيوان مدنى بالطبع ، « والذى لا يستطيع أن يعيش فى جماعة أو ليست له حاجات اجتماعية لأنه يكفى نفسه بنفسه فهو إما بهيمة وإما إله » . وإذن فليست المدينة وليدة العرف كما يدعى السوفسطائيون ، ولكنها قائمة على الطبيعة الإنسانية النازعة إلى كمالها ، وليس القانون حدا عرفيا للحرية ، ولكنه وسيلة توفير الحرية ، فيه

نجاة الأفراد من الفوضى والفناء [١] .

حـ — وتتألف الأسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد . الرجل رأس الأسرة لأن الطبيعة حبته العقل الكامل فإليه تعود أمور المنزل والمدينة . أما المرأة فأقل عقلاً وليس بصحيح أن الطبيعة هيأتها المشاركة فى الجندية والسياسة وإنما وظيفتها العناية بالأولاد وبالمنزل تحت إشراف الرجل . ويرجع إلى العبيد تحصيل الثروة الضرورية لقوام الأسرة ، ويعتبر أرسطو الرق نظاماً طبيعيا ويحد العبد بأنه « آلة حية » و « آلة للحياة » ضرورية لضرورة الأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر ، والعبد آلة « منزلية » أى أنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل ولا يعمل فى الحقل أو فى المصنع ، من هو العبد ؟ الطبيعة هى التى تعيّنه : إن تقابل الأعلى والأدنى مشاهد فى الطبيعة بأكملها ، هو مشاهد بين النفس والجسم ، بين العقل والنزوع ، بين الإنسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، وكلما وجد هذا التقابل كان من خير المتقابلين أن يسيطر الأعلى على الأدنى . والطبيعة تميل إلى إيجاد مثل هذا التمايز بين البشر بأن تجعل بعضهم قليلى الذكاء أقوياء البنية ، وبعضهم أكفاء للحياة السياسية ، وعلى ذلك فمن الناس من هم أحرار طبعاً ، ومن هم عبيد طبعاً : « إن شعوب الشمال الجليدى وأوربا شجعان ، لهذا لا يكدر أحد عليهم صفو حريتهم ، ولكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة والأنظمة السياسية الصالحة ، لهذا هم عاجزون عن التسلط على جيرانهم . أما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة ، ولكنهم خلو من الشجاعة ، لهذا هم مغلوبون ومستعبدون إلى الأبد . وأما الشعب اليونانى فيجمع بين الميزتين : الشجاعة والذكاء ؛ كما أن بلده متوسط الموقع ، لهذا هو يحتفظ بالحرية ، ولو أتيحت له الوحدة لتسلط على الجميع » . إذن فاليونانى سيد حر ،

---

(١) م ١ ف ١ — ٢ .

والأجنبي (البربرى) عبد له . ولا يستعبد اليونانى أخاه بأى حال[1] . — هذه فكرة « الشعب المختار » ظنها أرسطو أولية كلية ضرورية ، ولم يستطع أن يسمو فوق عرف عصره فيفطن إلى أن الدهر قلب ، وأن المزايا تفقد وتكتسب ، وأن الأنظمة تتحول ، بل لم يستمسك بمذهبه هو أن الماهية واحدة ثابتة وأن العوارض لا تحدث بين جزئياتها مثل هذه الهوة . إن العبد إنسان وهذه الصفة تتعارض مع اعتباره مجرد آلة حية ، وتفاوت الناس خَلقاً وذكاء لا يخلق أنواعاً جديدة ولا يخرج جزءاً من الأجزاء عن نوعه وطبيعته . — على أن هناك اعتبارات تشفع لأرسطو : منها قوله إن التمايز بين الحر والعبد ليس واضحاً دائماً وإن ابن العبد بالطبع لا يرث بالضرورة انحطاط أبيه ، فإن لم يرثه لم يكن عبداً بالطبع وانفتح أمامه باب العتق ، وأرسطو نفسه لما حضرته الوفاة أوصى فيما أوصى بعتق عبيده . اعتبار آخر هو أنه لا يقر الاستعباد بالفتح لأن هذا الاستعباد قائم على القوة لا على الطبيعة ، وليست القوة مرادفة دائماً للتفوق الأدبى ولا تستطيع القوة أن تقلب وضع الطبيعة فالحر حر رغم القوة . وإذا افترضنا الغلبة ناتجة عن مزايا ذاتية فقد لا تكون الحرب عادلة فيسقط حق الاستعباد ، ولما كان الرق ناشئاً فى معظمه من الحرب فهو ممقوت طبعاً . اعتبار ثالث هو أن أرسطو يرى مصالح السيد والعبد واحدة ، ويوجب على السيد أن يحسن استعمال سلطانه وأن يتفاهم مع العبد قبل أن يأمره ، بل أن يكون صديقاً له بقدر ما تسمح الحال . اعتبار رابع وأخير أن الرق عند اليونان كان فى الأكثر بريئاً من الفظائع التى شانته عند الرومان وفى العصر الحديث ، فلم يكن لأرسطو أن ينفر منه مثل نفورنا .

د — والأسرة بحاجة للثروة ، وتحصل الثروة على نحوين : الواحد طبيعى هو جمع النتاج الطبيعى اللازم للحياة ، وينقسم إلى ثلاثة أنواع : تربية الحيوان

---

(١) م ١ ف ٣ — ٧ .

والقنص والزراعة — والقنص مأخوذ هنا بأوسع معانيه بحيث يشمل القرصنة (أى صيد الرقيق) وقطع الطريق وصيد السمك والطير وسائر الحيوان . والنحو الآخر صناعى هو المبادلة وينقسم كذلك إلى ثلاثة أنواع : التجارة برية وبحرية والقرض والأجر . وتنشأ المبادلة من قلة الإنتاج فى أشياء وزيادته فى أشياء فتضطر الحال إلى الاستيراد والإصدار ومن هنا تمس الحاجة للنقد وسيلة ورمزاً للمبادلة . ولكن الناس لا يلبثون أن يتخذوا النقد غاية فيصير الإنتاج غاية كذلك لا وسيلة لإرضاء الحاجات الطبيعية ، فتضطرب الحياة الاجتماعية إذ تبطل غايتها أن تكون السعادة بالفضيلة وتنقلب الغاية اللذة ويصبح من المستحيل ، وقد تحولت الوسائل غايات ، تعيين غاية قصوى للوسائل وتعيين حد لتحصيل الثروة . تبعاً لهذا النظر يقول أرسطو إن مبادلة أشياء بأشياء طبيعية ما دامت الغاية إرضاء حاجات الحياة . أما مبادلة الأشياء بالمال أى التجارة فهى غير طبيعية لأنها تجاوز للحد الضرورى للحياة وطلب للثروة إلى غير حد . وأما الربا فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية لتحصيل الثروة لأنه مبادلة المال — وهو اختراع غير طبيعى — لا بالأشياء — وهى طبيعية — بل بالمال نفسه . إن « الفائدة » تنتج من حقل أو من ماشية ، أما المعدن فلا يمكن أن ينتج أو أن يلد ، والربا نقد ناتج أو مولود من نقد هو فى الحقيقة عقيم وهذا مخالف للطبيعة [1] . — ولكن أرسطو لم يكن يقصد من غير شك القرض للصناعة بل القرض المنفق فى غير سبيل الإنتاج ، وهو على كل حال يبين فى ما تقدم عن نفوره من الطمع فى اكتساب الثروة وعن إيثاره معيشة قدماء اليونان القائمة على الملكية العقارية لأنها أقرب إلى الطبيعة وأدعى لاحتفاظ المدينة بالأخلاق الفاضلة وأنفى لأسباب النزاع فى الداخل والحرب فى الخارج .

---

(١) م ١ ف ٨ — ١١ .

٧٦ — المدينة :

ا — فى المقالة الثانية يستعرض أرسطو ما تصوره المفكرون من حكومات مثلى ، وما عُرف من الدساتير والشرائع الممتازة ليستخلص أحسن الآراء على حسب عادته . و يبدأ بنقد جمهورية أفلاطون فينكر أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد إلى حد أن يضحى فى سبيلها بالأسرة والملكية . إن الوحدة الحقيقية هى للفرد أما الدولة فكثرة ، وكثرة منوعة تتحقق وحدتها بالتربية لا بالوسائل التى أشار بها أفلاطون . و إن الأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف ، فإلغاؤهما معارض لميل الطبيعة ولخير الدولة جميعاً ومستحيل التنفيذ . وليست المرأة مساوية للرجل ، وما قياسها بأنثى الحيوان تقوم بجميع أعمال الذكر إلا قياس مع الفارق ، فإن للإنسان منزلاً وليس للحيوان منزل . وشيوعية النساء تؤدى إلى شيوعية الأولاد ، وهذه تؤدى إلى تزاوج الأقارب ، و إلى انتفاء المحبة والاحترام فإن الولد الذى هو ولد الجميع ليس ولد أحد ، ولن يجد أحداً يشعر نحوه بعواطف الأب أو الأم ، ولن يشعر هو بعواطف الابن . هذا إن أمكن أن تظل القرابة خافية ولم يعمل أحد على كشفها ، ولم يدل عليها تشابه الأولاد والوالدين فتنتفى الشيوعية . — أما الملكية الخاصة فلا ينكر أن لها مساوئ ، ولكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة أيضاً . وهما تقتلان الرغبة فى العمل ، فإن الإنسان لا يعنى عادة بغير نفسه وأهله ويتواكل فيما يختص بالصالح العام . ثم إن الشعور بالملكية مصدر لذة لأنه نوع من حب الذات . واستخدام الملكية لمساعدة الأصدقاء والمعارف وللضيافة ، مصدر آخر للذة وفرصة لفعل الفضيلة كالسخاء والعفة ، فإن المعدم لا يستطيع أن يسخو ولا أن يسمى حرمانه المكره عفة . وليست تنشأ الخلافات من الملكية

الخاصة لأنها خاصة بل لفساد الناس ، ولو أنصفوا لأشرك بعضهم بعضاً فى نتاجها فعوّض من عنده أكثر على من عنده أقل ، فتلتقى حسنات الملكية والشيوعية وتبقى المدينة فى مستوى المعيشة الحسنة لا تعدوه إلى الإثراء الإثراء .

ب — أما الحكومة فتختلف أشكالها باختلاف الغاية التى ترمى إليها وعدد الحكام . فمن الوجهة الأولى الحكومة صالحة متى كانت غايتها خير المجموع ، وفاسدة متى توخى الحكام مصالحهم الخاصة . فيخرج لنا جنسان تحتهما أنواع تتعين من الوجهة الثانية أى بعدد الحكام :

الحكومات الصالحة	الحكومات الفاسدة
١ — الملكية	١ — الطغيان
٢ — الأرستقراطية	٢ — الأوليغركية
٣ — الديمقراطية	٣ — الديماغوغية

فالملكية حكومة الفرد الفاضل العادل . والأرستقراطية حكومة الأقلية الفاضلة العادلة . والديمقراطية حكومة الأغلبية الفقيرة تمتاز بالحرية والمساواة واتباع دستور . أما الطغيان فهو حكومة الفرد الظالم . والأوليغركية حكومة الأغنياء والأعيان . والديماغوغية حكومة العامة تتبع أهواءها المتقلبة . — وتبدو الملكية لأول نظرة أنها الحكم الأمثل ، ولكن الفرد الممتاز بالفضل لا يوجد إلا نادراً ، أو لا يوجد أصلاً . والملك يرغب طبعاً فى أن ينتقل سلطانه إلى أعقابه ، وليس هناك ما يضمن أن يكون هؤلاء جديرين بالحكم . والسلطة المطلقة تميل بالطبع إلى الإسراف ، وللملك حرس خاص ، فمن السهل عليه أن يستبد اعتماداً على قواته . ثم إن الفرد لا يستطيع أن يرى كل شىء بعينيه فهو مفتقر دائماً لمعاونين يشاركونه فى مباشرة الحكم ، و إذن فلمَ لا توضع هذه المشاركة من الأصل بدل أن تترك لإرادة فرد واحد ؟ والواقع أن حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد لا يفوقهم

فضلاً ، ولكن الأرستقراطية غير ممكنة التحقق كذلك[1] . أما الديمقراطية فليست تصلح إلا إذا قصرت سلطة الشعب على انتخاب الحكام ، فزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب ، ولكن كثيراً من المخاطر تهدد هذا النظام — وهنا يردد أرسطو نقد أفلاطون[2] .

حـ — كيف تكون إذن الحكومة المثلى ؟ الحق أن كل شكل من الأشكال المذكورة يقوم على مبدأ صحيح بعض الصحة لا كلها ، لذلك لا يمكن إيثار أحدها واعتباره كاملاً ، فيجب أن نطبق هنا المبدأ الذى اعتمدناه فى الأخلاق وهو « أن خير الأمور الوسط » وأن نجد طبقة من الشعب هى مزاج من ضدين ووسط بين طرفين : هذه الطبقة هى الوسطى ، ويسميها أرسطو « بوليتية » أى الدستورية ، وهى مؤلفة من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة يعيشون من عملهم ولا يملكون فراغاً من الوقت ، فلا يعقدون إلا الجلسات الضرورية ويخضعون للدستور . فحكومتهم مزاج من الأوليغركية والديمقراطية مع ميل إلى هذه . وكلما كثر عددهم استطاعوا مقاومة الأحزاب المتطرفة وصيانة الدستور . ولا خوف أن يتحد خصومهم عليهم فإنهم لما كانوا وسطاً كانت المسافة بينهم وبين كل ضد على حدة أقرب منها بين ضد وآخر ، لذلك يثق بهم كل فريق أكثر مما يثق بأضداده . — هذا مع اعتراف أرسطو أن تقرير الحكومة الصالحة لشعب ما يجب أن يقوم على اعتبار طبيعة هذا الشعب . فهو لا يبنى دولة نظرية ولكنه يستخدم طائفة كبيرة من الملاحظات والتجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع . وهو يأخذ على الذين عالجوا هذه المسألة قبله أنهم توهموا أشكال الحكومة أنواعاً ثابتة ، والواقع أن لكل نوع أصنافاً تبعاً للظروف وليس هناك ديمقراطية أو ليغركية واحدة بعينها ، بل ديمقراطيات وأوليغركيات

(١) م ٣ ف ٦ إلى آخر المقالة . (٢) م ٤ بأكملها .

بحسب ما تكون كثرة الشعب زراعاً (وهم أميل إلى الاعتدال) أو صناعاً (وهم أميل إلى التطرف) أو تجاراً — وبحسب ما تكون الأقلية ممتازة بالثروة المكتسبة أو الموروثة أو بالحسب . فهؤلاء الفلاسفة يردون التنوع الحقيقي إلى وحدة مجردة ، لذلك نراهم يبحثون عن الأحسن بالإطلاق لا عن أحسن ما يمكن بالإضافة إلى الأحوال ، ونجدهم يشرعون بالإطلاق لا بالإضافة إلى شكل الحكومة فإن القوانين تختلف حتماً باختلافه .

ى — والشروط الكفيلة بصلاح المدينة ترجع إلى الثلاثة الآتية : الأول خاص بعدد الأهالى وقد كان أرسطو يرى كأفلاطون أن المدينة أرقى صور الحياة السياسية وأن كل مجموعة أوسع (كالامبراطورية الفارسية أو المقدونية) فهى مركب غير متجانس ، وأن الغاية من الاجتماع الحياة الفاضلة لا الأثراء والغلبة بكثرة العدد . فيجب ألا ينقص العدد عن الحد الأدنى الضرورى لكفاية المدينة نفسها ، وألا يعدو حدا أقصى نستطيع أن نقدره بمائة ألف مع المبالغة ، وإلا تعذر الحكم الصالح واختل النظام : فإن المواطنين لكى يحسنوا تدبير الشؤون وتوزيع المناصب حسب الكفاية يجب أن يعرف بعضهم بعضاً حق المعرفة ، أما إذا تعاظم عددهم فإن الأمور تجرى اتفاقاً . ولاستبقاء عدد الأهالى فى المستوى الملائم يقول أرسطو بالاجهاض قبل أن يصير الجنين حاسا وبإعدام الأطفال المشوهين ، مع أن الإيمان بالنفس كان خليقاً أن يعدل به عن هذين القوانين فإن الجنين إنسان بالقوة وللنفس قيمة تفوق القيم الدنيوية جميعاً ، فالحيلولة دون تكامل الجنين منع لخير هو أعظم مما قد ينتج من ضرر مزعوم ؛ ثم إن للطفل المشوه نفساً فحياته جديرة بالاحترام . — الشرط الثانى خاص بمساحة المدينة فإنها يجب أن تكون بحيث تقوم بحاجات الأهلين وتوفر لهم حياة سهلة دون أن يتجاوز ذلك إلى الترف ، ويجب أن تكون منيعة ضد الأعادى سهلة الصلة بالبحر لتسهيل التموين ، ويجب

أن تقسم بين المواطنين بحيث يكون لكل منهم حصتان واحدة قريبة من المدينة وأخرى قريبة من الحدود مع مراعاة العدالة فى القسمة فتكون لجميع المواطنين مصلحة فى الدفاع عن المدينة كلها . ومع أن أرسطو يعارض الإشتراكية فإنه ينصح بجعل جزء من الأرض ملكاً للدولة تنفق منه على الهياكل والمآدب المشتركة فتقرب بهما بين المواطنين وتستبقى وحدة الدولة . — الشرط الثالث خاص بوظائف الدولة أو طوائف المدينة وهى ثمان : الزراع والصناع والتجار والجند (للحرب الدفاعية) والطبقة الغنية والكهنة والحكام والموظفون . لكل منهم استعداد خاص لعمله وكفاية خاصة بحيث لايقوم بعضهم مقام بعض . وليسوا جميعاً « مواطنين » فإن المواطن هو الرجل الممتاز من بين الرجال الأحرار المشارك فى سياسة الدولة مشاركة فعلية ، هو جندى فى شبابه حاكم فى كهولته كاهن فى شيخوخته ، فهو متفرغ طول حياته لخدمة الدولة ، لايزاول عملاً يدويا أصلا ، فإن العمل اليدوى فضلاً عن أنه يصرفه عن سياسة الدولة لا يليق بالرجل الحر إذ أنه يشوه هيئة الجسم ويجعل صاحبه خاضعاً له ولما يعود عليه من أجر أو منفعة فيحط من قدر النفس ويسلبها الكفاية لإتيان أفعال فاضلة جميلة مستنيرة ؛ حتى الفنون الجميلة من حيث اقتضائها أفعالاً جسمية : أليس العزف بالناى يفسد تناسب الوجه ؟ وحتى العمل العقلى إذا كان صادراً عن طلب المال (كما هو حال السوفسطائيين) فإنه يحرم صاحبه الفراغ وحرية التفكير . وجملة القول المواطنون طبقة مختارة تحاول أن تحقق المثل الأعلى للإنسان كما رسمته « الأخلاق » ، وهم عماد الدولة ، وعلى الدولة أن تعنى بهم خاصة فلا تترك أمرهم للوالدين بل تتعهدهم بتربية واحدة تعدهم لوظائفهم المستقبلة[1] . فكأن أرسطو يعود إلى فكرة « الحراس » عند أفلاطون بعد تنقيحها وجعلها أقرب إلى التنفيذ . والفيلسوفان

---

(١) م ٧ ف ٤ — ١٢ .

متشبعان بفكرة الترتيب والنظام ومقتنعان بأن العقـــل مصدر النظام ، والرأس في كل شيء .

* * *

٧٧ — خاتمة الباب الثالث :

ا — « من العـدل أن نعترف أن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، وأنها لا تنال إلا تدريجاً بتعاون الجهود بحيث أن إنتاج كل واحد من الفلاسفة يكاد لا يذكر ، ولكن مجموع جهودهم يؤتى نتائج خصبة . ومن العدل أن نحمد ليس فقط للمفكرين الذين نشاطرهم آراءهم بل كذلك للذين عرضوا تفسيرات سطحية لأنهم هم أيضاً شاركوا في إقامة العلم وساعدوا على تنمية قوتنا الفكرية »[1] . فكم يجب أن نحمد لأرسطو مجهوده العظيم في إقامة العلم ومساعدته التي لا تدانيها مساعدة على تنمية قوتنا الفكرية أجيالاً متطاولة ! كل من عانى التفكير يعلم مقدار صعوبة الحد والتعريف والبلوغ إلى الحقيقة ، وقد أعطانا أرسطو حدوداً وتعاريف لا تحصى في جميع فروع المعرفة وهدانا إلى حقائق لا تقدر : صنف العلوم واشتغل بها علماً علماً ، فكان المعلم الأول في كل علم منها ، وخلف لنا كتباً كانت ولا تزال أصولاً لا غنى عنها ولن تزال مرجع المفكرين .

ب — ولم يكن لمدرسته في الزمن الأول نفوذ يذكر ، وكانت متهمة بالميل إلى مقدونية ومضطهدة حتى اضطر ثاوفراسطوس إلى الرحيل عن أثينا بعـد أن ترأس المدرسة من سنة ٣٢٢ إلى ٢٨٧ إذ كان قد بلغ الخامسة والثمانين . وكان أكثر اشتغاله واشتغال إخوانه بالعلوم الطبيعية وتاريخها بوحي أرسطو وإشرافه ؛ فمما يذكر من كتب ثاوفراسطوس « آراء الطبيعيين » و « تاريخ النبات »

---

(١) ما بعد الطبيعة م ٢ ف ١ .

وأبحاث فى العرق والتعب والدوار والإغماء والشلل ، والرياح وعلامات الجو والأحجار والنار وغيرها لم يصل إلينا غير عنواناتها ، ورسائل فى المنطق وعلى الخصوص فى القضايا الموجهة والأقيسة الشرطية ، ورسائل فى الفلسفة الطبيعية والإلهية وفى السياسة والخطابة ، وله كتاب مشهور فى الآداب العالمية هو كتاب « الأخلاق » ، أى وصف أخلاق الناس من الوجهة النفسية ، وكتابات أدبية كانت موضع إعجاب المتقدمين . — ومن إخوانه « أوديموس » مؤسس فرع المدرسة فى رودس وضع كتاباً فى تاريخ الهندسة والحساب والفلك بقيت منه صحف هامة جدا لتاريخ هذه العلوم ، و « مينون » أرخ الطب ، و « فانياس » أرخ الشعر والمدارس السقراطية ، و « ديقايرخوس » أرخ المدنية اليونانية ، ووضع كتاباً فى الجغرافية اسمه « سياحة فى الأرض » ، و « أرسطوقسانس » كتب فى تاريخ الموسيقى ، وفى الآلات الموسيقية ، وفى مبادئ الألحان . وأشهر رجال الجيل الثانى استراتون اللمبساقى خليفة ثاوفرسطوس على المدرسة مدة ثمانى عشرة سنة (توفى حوالى ٢٧٠) ، وكان قد قضى زمناً فى الإسكندرية ببلاط بطليموس سوتر (من سنة ٣٠٠ إلى ٢٩٤) يؤدب ابنه فيلادلف . ذهب فى بعض المسائل الطبيعية مذهباً هو أقرب إلى ديموقريطس منه إلى أرسطو فقال بالخلاء وأنكر الأمكنة الطبيعية وقال إن النفس هواء ونقد حجج أفلاطون فى خلودها وفسر الفكر بأنه إحساس ضعيف[١] .

---

(١) وكانت للمدرسة نهضة فى القرن الثانى للميلاد ، وظهرت شروح على كتب أرسطو كان لها أثر كبير فى إذاعة فلسفته (٩٨) .

الباب الرابع

مدارس قديمة وجديدة

٧٨ — تمهيد :

ا — فى هذا الباب نجمل القول فى الحركة الفلسفية من أوائل القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس بعده . نعود إلى ذلك الوقت الذى تفرق فيه أصحاب سقراط لنؤرخ مدارس تأثرت به وأسميت باسمه . عاصرت الأكاديمية واللوقيون وعارضتهما فمهدت السبيل لمدارس الدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونانية ، وهو دور امتاز بانتشار الثقافة اليونانية فى بلدان البحر المتوسط بعد وفاة الإسكندر وتجزء ملكه ، فتعارف فيه العالم اليونانى والعالم الشرقى وتأثر كل منهما بالآخر وشارك الشرقيون ولا سيما الساميون منهم فى العلم والفلسفة ، وقامت فى الشرق حواضر علمية جديدة فى مقدمتها الإسكندرية و برغاما ورودس مع بقاء أثينا مركز الفلسفة ، ولكنه دور تناقص فيه الإبداع الفلسفى وعكف رجاله على تجديد المذاهب القديمة مع عناية خاصة بالأخلاق تبعاً لموقف سقراط وللفكرة الأساسية عند أفلاطون ، فجدد أبيقوروس مذهب ديموقريطس ، وجدد الرواقيون مذهب هرقليطس ، وكأن العقول قد شاخت والنفوس تراخت فضعفت الثقة بالعقل ونبت مذهب الشك طغى على الأكاديمية ؛ إلى أن خلصتها منه نهضة لم تلبث أن تلاشت . .

ب — ولهذا الدور فضل كبير على العلوم والصناعات فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من أخصب عصور العلم القديم نشأ فيه إخصائيون عنوا بتمحيص المعارف

الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها ، وتوالى العمل على هذا المنوال إلى نهاية العصر القديم . نذكر فى الرياضيات من رجال هذا القرن الثالث : أقليدس (٣٣٠ — ٢٧٠) صاحب « مبادئ الهندسة » جمعها ورتبها وعلّم بالإسكندرية ، وأرشميدس السراقوصى (٢٨٧ — ٢١٢) جاء الإسكندرية فى شبابه ولكنه قضى معظم حياته فى وطنه ، كان يجمع بين النظر والعمل ، له أبحاث عويصة فى الرياضيات ، وله اختراعات كثيرة منها آلات حربيـة ومرايا محرقة وآلة سماوية تمثل الحركات الظاهرة للأفلاك بدقة عجيبة . وأرسطرخوس الساموسى الفلكى الكبير قال إن الشمس مركز العالم (١٤ ب) . ومن رجال القرن الثانى للميلاد ثاون الأزميرى وأقلاديوس بطليموس عرضا العلم فى الصورة التى كان قد بلغ إليها فى عصرهما ، والثانى مشهور بكتاب « المجسطى » (بكسر الميم والجيم وتخفيف الياء) وهو أول كتاب دوّن كل فروع علم الفلك القديم ، نقل إلى العربية ، وكان المرجع الأكبر فى هذا العلم ، واللفظ اليونانى « مجسطوس » يعنى العظيم وترجمة العنوان الكامل « التصنيف التعليمى العظيم »[1] . — وتقدم الطب كذلك ، ورجاله فرق : منهم العقليون أتباع أبقراط ، ومنهم التجريبيون ، ومنهم الإنتخابيون ، وأشهر هؤلاء جالينوس البرغامى (القرن الثانى للميلاد) اشتغل أيضاً بالمنطق ، وجعل أشكال القياس أربعة على حسب مكان الحد الأوسط فيه (٥٠ ب) ، ولخص محاورات أفلاطون ، ونقل السريان والإسلاميون تلخيصاته . — وتقدمت الجغرافية بالرحلات ، وأشهر رجالها استرابون وأبلينوس الكبير . — وشاع التنجيم والسحر بين العلماء والفلاسفة . وبالجملة تكونت العلوم فى هذا الدور وبقيت كتبها معتبرة يتناقلها الشرقيون والغربيون إلى النهضة الحديثة .

---

(١) انظر نلينو : علم الفلك تاريخه عند العرب ص ٢٢١ — ٢٢٤ .

الفصل الأول

صغار السقراطيين

٧٩ — ثلاث مدارس :

ا — من أصحاب سقراط (٢٧ — و) جماعة علّموا فى حياته أو بعد مماته وكتبوا « مصنفات سقراطية » أجروا فيها على لسانه تأويلهم الشخصى لفكره ، مع ادعائهم جميعاً صدورهم عنه . أشهرهم ثلاثة : أقليدس مؤسس المدرسة الميغارية ، وأنتستانس مؤسس المدرسة الكلبية ، وأرستبوس مؤسس المدرسة القورينائية . وظلت مدارسهم قائمة إلى منتصف القرن الثالث بل إلى ما بعد هذا التاريخ ، ومع ذلك لم يصلنا من كتبهم الكثيرة سوى شذرات قليلة ، وندرت الأخبار عنهم حتى ليتعذر تصوير أشخاصهم ورواية آرائهم بشىء من الدقة والتفصيل . وقد اصطلح على تسميتهم بصغار السقراطيين أو أنصاف السقراطيين على تقدير أن أفلاطون هو السقراطى الكبير والسقراطى الخالص . ويعترض البعض على هذه التسمية فيقول : أما أن أفلاطون أعلاهم قدراً فهذا حكم قائم على أن كتبه قد وصلت إلينا كلها وضاعت كتبهم ، وأما أنه السقراطى الحقيقى فمن أين لنا أن تعاليم سقراط هى التى ذكرها أفلاطون ؟ ونحن لا نرى بأساً بهذه التسمية ما دام الحظ قد خانهم إلى هذا الحد وأوصد دوننا كل سبيل لإنصافهم إن كانوا يستحقون الإنصاف . وأغلب الظن أنهم لا يستحقون ، فإن ما بقى لنا من أقوالهم وأخبارهم يدل على أنهم مارسوا النقد السلبى المعروف عن السوفسطائيين ، وأفلاطون وحده أقام مذهباً إيجابيًّا فهو كبير وهم صغار . ثم إن الصورة التى بقيت للإنسانية عن سقراط

هى تلك التى رسمها أفلاطون ، فبالقياس إليها و بالإضافة إلى حالة علمنا بهم ، أفلاطون السقراطى الكلى وهم أنصاف سقراطيين .

٨٠ — أقليدس والمدرسة الميغارية :

ا — عاد أقليدس إلى وطنه ميغارى وأنشأ مدرسة اشتهرت بالجدل . ولحق به بعض الإخوان منهم أفلاطون ، وكانت تربطهما صداقة متينة ، فأحسن وفادته . وقد مر بنا أن أفلاطون قضى هناك ثلاث سنين ولا شك أنه تأثر بالجدل الميغارى . كان أقليدس قد تلقى فى أول أمره المذهب الإيلى بما فيه من جدل عند بارمنيدس وزينون ، ثم عرف الحركة السوفسطائية ، فجاء مذهبه مزيجاً من الإيلية والسقراطية مع ميل كبير إلى السفسطة . جمع بين الوجود البرمنيدى والخير السقراطى مطلب الإرادة وقاعدة الأخلاق فقال : إن الوجود واحد والخير واحد كذلك ، وما ليس خيراً فلا وجود له ، أو — على حد تعبير أرسطو — الوجود والخير متساوقان ، فالوجود خير والخير وجود . ولكن الخير يسمى بأسماء كثيرة فيقال له الله أو العناية أو العقل . ويبدو الوجود فى ماهيات مختلفة هى مظاهر الوحدة الأصلية وليس لها وجود إلا فى الفكر . أما إذا اعتبرناها حقيقية امتنع كل قول وكل حكم لأن وضعها فى الحقيقة يجعلها منفصلة متمايزة ثابتة ، فكيف تحمل واحدة على أخرى ؟ كذلك تمتنع الحركة لامتناع تحول ماهية إلى غيرها . فالحكم لغو والحركة وهم والماهيات واحدة و إن تعددت الأسماء . — فأقليدس إيلى عالج مذهب بارمنيدس بما أخذ عن سقراط من أقوال فى المعنى الكلى والماهية والحكم والخير . وهو إيلى كذلك فى منهجه إذ يقال إنه كان يقلد زينون فيعتمد على برهان الخلف وهو برهان يهدم النتيجة ببيان ما يترتب عليها

من محالات دون التعرض المقدمات ، والجدل السقراطى قائم على الاستقراء بالأمثلة ومهاجمة مقدمات الخصم .

ب — وخلفه أو بوليدس الملطى ، وكان خصماً عنيداً لأرسطو استخدم برهان الخلف ووضع حججاً من طراز حجج زينون يلوح أنه قصد بها إلى معارضة المنطق الأرسطوطالى وعلى الخصوص مبدإ عدم التناقض الذى يقضى بأن المسألة الواحدة لا تحتمل الإيجاب والسلب فى آنٍ واحد ، ولكنه تناسى الشرط الذى أضافه أرسطو بقوله « ومن جهة واحدة » فجاءت حججه أغاليط مكشوفة : منها قوله : إذا قلت إنك تكذب وكنت صادقاً فى قولك فأنت كاذب وصادق فى آنٍ واحد . ومنها : من لم يفقد شيئاً فهو حاصل عليه ، وأنت لم تفقد قرنين ، إذن فلك قرنان . ومنها : إذا تقدم أبوك إليك وكان مقنعاً فإنك لا تعرفه ، إذن فأنت تعرف أباك ولا تعرفه فى آنٍ واحد . ومنها سؤاله : كم يلزم من الحبوب لتكوين كومة قمح ؟ فإن الحبة الواحدة ليست كومة ولا الحبتان ولا الثلاث ، فمتى يصح أن يقال كومة مع العلم بأنه مهما يكن العدد المختار فإن الكومة تبدأ بزيادة حبة واحدة ؟ — أو كم شعرة يلزم أن تسقط من رأس الرجل ليقال إنه أصلع ؟ — وهو نفس القول السابق ولكن من جهة الطرح لا من جهة الجمع . ويذكر له غير ذلك من « الفكاهات المنطقية » .

حـ — وجاء بعده أستلبون الميغارى ، نحا نحوه فأصاب إقبالاً كبيراً إذ يقال إن تلاميذ ثاوفرسطس وتلاميذ المدرسة القورينائية كانوا يختلفون إليه ويستمعون لدروسه . وقد وجه نقده لنظرية المثل الأفلاطونية معتمداً على برهان الخلف أيضاً ، وذكرت له حجج منها : ليس مثال الإنسان فلاناً أو فلاناً ، ولا متكلماً مثلاً أو غير متكلم ، وإذن فليس يسوغ القول إن الرجل الذى يتكلم إنسان ، إذ أنه لا يطابق المثال . حجة أخرى : مثال البقل قديم فليس هذا الذى تعرضه

علىّ بقلاً من حيث أنه غير قديم . حجة ثالثة : إذا أردت أن تقول إن هذا الشخص يحقق معنى الإنسان ، وكان هذا الشخص فى ميغارى ، فيلزمك القول إنه لا يوجد إنسان فى أثينا من حيث أن المثال واحد لا يتعدد . — وعرض لمسألة الحكم فذهب إلى أن التفكير بمعان محدودة ثابتة على طريقة أفلاطون وأرسطو يؤدى إلى امتناع الحكم ، لأن الحكم فى هذه الطريقة قول بتطابق ماهيتين متمايزتين مثل « إن الفرس يعدو » و « إن الإنسان طيب » ، وهذا يعنى أن كلاً من الفرس والإنسان هو شىء آخر غير ذاته . و إذا قلت إن الطيب هو بالفعل نفس الشىء الذى هو إنسان لم يسغ لك إضافة الطيب إلى الدواء مثلاً أو إلى الغذاء . — والخلاصة أن الميغاريين عنوا بالنقد ولم يعنوا بالإنشاء ، فلم يمتازوا عن السوفسطائيين فى شىء .

٨١ — أنتستانس والمدرسة الكلبية :

ا — وُلد أنتستانس فى أثينا ، وتتلمذ لغورغياس فنشأ على السفسطة . ثم عرف سقراط ولزمه . و بعد وفاة سقراط أخذ يعلّم ، وكان يجتمع بتلاميذه فى مكان اسمه « الكلب السريع » ، فأطلق عليهم اسم الكلبيين . ولعل هذا الاسم لحقهم بالأكثر لسماجتهم وغرابة أطوارهم ، فقد كان أنتستانس معجباً بتواضع سقراط و بساطة معيشته وحرية قوله ، فأسرف فى محاكاته وأسرف تلاميذه . كانوا يشترطون للانضمام لزمرتهم أن يعدل المريد عن خيرات الدنيا ، وأن ينزل عن مكانته الاجتماعية ، فيلبس لباس عامة الشعب ، و يرسل شعر الرأس واللحية ؛ ولما تغير الزى الشعبى بتأثير المقدونيين احتفظوا هم بزيهم فكان دلالة عليهم . وكانوا يحملون العصا بأيديهم والجراب فوق ظهورهم و يطوفون فى التماس قوتهم كالشحاذين المحترفين أو كرهبان الهنود ، وليس لهم من مأوى غير المعابد

والأمكنة العامة الأخرى . وكان فيهم كثير من الشذوذ ، مثل أن يقف الواحد منهم عارياً تحت المطر فى برد الشتاء أو يمكث فى شمس الصيف المحرقة ليظهر قوة احتماله — وما إلى ذلك . كانوا يغشون المجالس ، ويتطفلون على الموائد ، فيجابهون الحضور بنقائصهم فى قول جرىء إلى حد البذاءة ، لا يستحيون ولا يفرقون بين المقامات بل يدعون أنهم فى كل ذلك يؤدون مهمة كلفهم بها الإله تزوس هى ملاحظة العيوب والتشهير بها ، ويتخذون من اسمهم تشبيهاً فيقولون إنهم حراس الفضيلة ينبحون على الرذيلة كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر .

ب — وأنتستانس إمامهم فى آرائهم وسيرتهم . وإذا أخذنا بشهادة أفلاطون وأرسطو لم نضف إليه مقدرة فلسفية خاصة ، فقد وصفه الأول « بالشيخ البليد العقل » ووصمه الثانى بأنه « رجل فظ أحمق » . تكلم فى الماهية فأنكر أن تكون كلية وقال « إنى أرى فرساً ولا أرى الفرسية » ، فالماهية عنده فردية غير متجزئة ، يعبر عنها بلفظ مفرد لا بحد مركب من لفظين أو أكثر . وعلى ذلك يستحيل الحكم والجدل والخطأ : أما الحكم فلأنه يستحيل تصور شىء إلا بتصور هذا الشىء نفسه ، ويستحيل التكلم عنه إلا بذكر اسمه ، فإن الماهية إما أن تكون بسيطة فلا تحد بل تشبه بشىء آخر ، وإما أن تكون مركبة فتذكر عناصرها ، والعناصر لا تحد بل تشبه بغيرها ، وفى كلا الحالين تعرف الماهية باسمها أو باسم ماهية تشبهها — وكان يقول بهذا المعنى : « بداية كل تعليم دراسة الأسماء » — فليست تضاف الماهيات بعضها إلى بعض ولكنها تبقى منفصلة لتباينها مثل مباينة « الإنسان » و « الطيب » ، فكل ما يصح أن يقال هو : الإنسان إنسان والطيب طيب . — وأما الجدل فمستحيل ، لأن المتناظرين إما أن يتعقلا شيئاً واحداً فهما متفقان ، وإما أن يتعقلا أشياء مختلفة

فلا معنى للمناظرة . وأما استحالة الخطأ فلأن المفهوم من الخطأ أنه تصور ما ليس موجوداً ، و يستحيل أن نتصور غير الموجود . — هذا الرأى فى التصور والحكم يستتبع ازدراء العلم من حيث أن العلم مجموعة معانٍ وأحكام ، وكان أنتستانس يزدرى العلوم بالفعل و يعتبرها غير مفيدة للسيرة ، فقصر كلامه على الفضيلة وهى عنده الشيء الوحيد الضرورى للحياة . وكان يحمل على اللذة وأتباعها و يقول « إنى أوثر أن أبتلى بالجنون على أن أشعر باللذة » . و بالطبع لم يستخدم فى تعليم الفضيلة الأسلوب الاستدلالى الذى نقده بل كان يورد الأمثال و يذكر الأبطال و يصوغ الحِكَم ، فيبرز الفضيلة فى صورة حية و يحث عليها بإثارة المحاكاة لا بالبرهان . و يستدل مما وصل إلينا من عناوين كتبه أنها كانت كلها عبارة عن سرد الأمثال وتفصيل أفعال الأبطال وشرح هوميروس شرحاً رمزيا يستخرج منه المواعظ والعبر . فإنه كان يقول إن الفضيلة فى الأفعال والأفعال لا تعلَّم ولكنها تكتسب بالمران . فليست الكلبية إذن مذهباً فلسفيا و إنما هى سيرة وحياة .

ح — وقام بعده ديوجانس (٤١٣ — ٣٢٧) ، وهو يعد أحسن مثال للمدرسة بما أضافت إليه الأساطير من حكايات بعضها مشهور . وهذه الأساطير مؤلفة فى الحقيقة من قطع غير متجانسة نتبين فيها شخصين متمايزين : الواحد ملحد مستهتر والآخر فاضل جليل . والأرجح أن ديوجانس كان هذا الشخص الثانى استناداً إلى أن أوائل الكلبيين كانوا ولا ريب حريصين على زهد شيخهم أنتستانس . والأرجح كذلك أن الحكايات التى تمثله متهتكاً إنما وضعت بعده بزمن طويل لما مال الكلبيون أو البعض منهم إلى مذهب اللذة وأخذوا به جهاراً فى غير كلفة ولا استحياء . — كان ديوجانس يحتقر العلوم كأستاذه ، و يشبه فلسفته بالفنون الآلية ، و يريد الناس على أن يروضوا

أنفسهم على الفضيلة فيجيدوها كما يجيد الصانع الذى يزاول مهنته . فالرياضة سبب الفلاح ووسيلة الخلاص من رق الأهواء ، ويعنى بالرياضة البدنية منها والنفسية ، الواحدة متممة للأخرى وكل منها مربّ للإرادة . وكان يحتقر العرف ويقول بالطبيعة الإنسانية يستوحيها الحكيم ويتبع قوانينها دون القوانين الوضعية والاصطلاح السائر . وكان ينظر إلى الفرد مستقلاً عن الجماعة وماهية منفصلة ، ويرى الفضيلة ممكنة له بهذا الاعتبار ، على عكس أفلاطون وأرسطو اللذين كانا يجعلان المدينة شرط الفضيلة . وكان الكلبيون بالإجمال أقل أهل زمانهم شعوراً بالوطنية وحرصاً عليها وأكثرهم ميلاً للإنسانية ، يستحبون الدول الكبرى كدولة الفرس ودولة الإسكندر دون الأوطان الضيقة أى المدن اليونانية وعصبياتها . وهذا اتجاه جديد سيسير فيه الرواقيون ، وهو متلائم مع القول بالماهيات منفصلة ليس بينها علاقات توضع فى أحكام ، فماهية الإنسان لا تتضمن علاقة وطنية أو سياسية ولا ترجع إلى أية ماهية أخرى ، فهى مطلق لا يحتمل الإضافة وهى الحقيقة وما عداها فهو عرف لا وزن له عند الحكيم . فيتبين من هذا أن المذهب الكلبي وحدة متماسكة الأجزاء .

٨٢ — أرستبوس والمدرسة القورينائية :

ا — نشأ أرستبوس فى قورينا (٢٧ — و) ثم رحل إلى أثينا وانضم إلى السوفسطائيين إلى أن اتصل بسقراط فكان واحداً من تلاميذه المواظبين . وبعد ممات المعلم سافر إلى جهات مختلفة وقضى مدة طويلة فى بلاط سراقوصة لعهد دنيسوس الأول وابنه من بعده ، والتقى هناك بأفلاطون ولكنه أصاب من النجاح أكثر مما أصاب صاحبه لما كان يظهر من الخنوع والملق استبقاء للنعمة فدعاه ديوجانس « بالكلب الملكى » . وفى أواخر حياته عاد إلى قورينا وعلّم فيها .

ب — ويستدل مما عرف عن مدرسته أنه كان حسيًا تصوريًا مثل بروتاغوراس يقول : إنا لا ندرك سوى تصوراتنا ولا نبلغ إلى الأشياء التى تسبب الإحساسات ، بل لا ندرى إن كانت إحساساتنا تشبه إحساسات غيرنا من الناس ، لأن الإحساس شخصى ونحن منعزلون عن الخارج كأننا فى مدينة محصورة ولا يشترك الناس فى غير الألفاظ التى يسمون بها إحساساتهم ، واللفظ الواحد يدل على شعور مختلف عند كل منهم . وإذن فلا حكم ولا علم ، وكان أرستبوس هو أيضاً يزدرى العلم النظرى كالكلبيين . أما الأخلاق فقائمة على هذا الأساس التصورى أى على الشعور باللذة والألم . وهذا الشعور حركة فإن كانت الحركة خفيفة كان الشعور لذيذاً ، وإن كانت عنيفة كان مؤلماً . فاللذة هى الخير الأعظم وهى مقياس القيم جميعاً : هذا هو صوت الطبيعة فلا خجل ولا حياء ، وما القيود والحدود إلا من وضع العرف . إذن فالسعادة فى اللذة وفى اللذة الحاضرة لكن من غير تعلق بها لأن التعلق مصدر قلق وألم ، ومن غير تفكير فى المستقبل لأن المستقبل غيب والتفكير فيه مصدر قلق وألم كذلك . فالحرية الحقة والسعادة الصحيحة فى التخلص من الشهوة باللذة التى ترضيها ، أو بالتخلص من الحياة متى لم يعد منها نفع . . .

حـ — وخلفته ابنته وخلفها ابنها أرستبوس الصغير ، ويقال إنه هو الذى علم مذهب اللذة فأضيف المذهب إلى جده . وقد يكون هذا القول صحيحاً بدليل أن أرسطو لا يذكر أرستبوس فى كلامه عن اللذة . ومهما يكن من هذه النقطة فقد غلا رجال المدرسة فى الحسية وعلموا الإلحاد ، فقال واحد منهم : إن الآلهة فى الأصل رجال ممتازون كرمهم الناس بعد مماتهم . وآخر ممثلى المدرسة « هجسياس » ذهب إلى أن اللذة التى هى الخير الأوحد لا تتحقق قوية خالصة إلا فى النادر وأن مجموع آلام الحياة يربى على لذاتها ، فالسعادة أمنية مستحيلة ، وطلب اللذة

عبث بل تناقض لأن اللذة تخلف الألم دائماً ، فالحكمة تنحصر فى اتقاء الألم ، ولا يتسنى ذلك إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة . ولكن الطبيعة إذا قهرت على هذا النحو عادت خامدة لا خير فيها ، وصارت الحياة معادلة الموت ، فما على المتعب من الحياة إلا أن يستشفى بالموت . فلقب هجسياس « بالناصح بالموت » واستمع له كثيرون واقتنع البعض بأقواله فانتحروا . وخشى الملك بطليموس أن تمتد عدوى الانتحار فنفى هجسياس وأغلق المدرسة .

الفصل الثانى

ابيقوروس

٨٣ — حياته ومصنفاته :

١ — وُلد أبيقوروس فى ساموس سنة ٣٤١ من أسرة أثينية ، وكان أبوه معلماً ، وكانت أمه ساحرة تعزّم فى المنازل للتطبيب والتطهير . ولما بلغ الثامنة عشرة قصد إلى أثينا ولم تطل إقامته بها فرحل إلى آسيا الصغرى وعلَّم فى بعض مدنها . ثم عاد إلى أثينا وافتتح مدرسة سنة ٣٠٦ فأقبل عليه التلاميذ رجالاً ونساء يتعلمون منه « حياة اللذة السهلة » . وكان أكثر اجتماعهم فى الحديقة لا فى حجرات البناء ، يتجاذبون أطراف الحديث فى الأخلاق ، فقيل لذلك « حديقة أبيقوروس » . كان ضعيف البنية ولكنه كان قوى النفس شديد التجلد للمرض . وكان كثير الاعتداد بنفسه ، يدعى أن مذهبه وليد فكره ، ويأبى أن يعترف بفضل عليه لأحد ممن تقدمه وعاصره من الفلاسفة ، فهجاهم جميعاً ، يخص بالذكر ديموقريطس وأرسطو ، ثم رجلين كان قد استمع إلى دروسهما ، الواحد أفلاطونى والآخر ديموقريطى . ولكنه كان طيب القلب مع أصدقائه وتلاميذه بارًّا بهم ، أوقف عليهم البناء والحديقة وأوصاهم أن يعيشوا جماعة مؤتلفة متحابة ، وكانوا هم يحبونه ويجلونه أكبر إجلال . وانتشرت تعاليمه فتأسست مراكز أبيقورية فى بعض مدن إيونية وفى مصر (ثم فى إيطاليا الرومانية بعد وفاته) . ومرض بالحصوة ومات بها سنة ٢٧٠ بعد أن احتمل آلامها بشجاعة نادرة كانت مثلاً عالياً لمريديه . ولفرط إعجابهم به فى حياته ومماته اعتبروه إلهًا جاء

العالم بوحى جديد ، وكانوا يكرمون ذكراه تكريماً دينيا .

ب — وتذكر له كتابات كثيرة ، منها كتاب « فى الطبيعة » وآخر فى المنطق اسمه « القانون » ورسائل إلى مريديه فى الخارج . وكل ما بقى لنا ثلاث من هذه الرسائل : واحدة فى الطبيعة وأخرى فى الآثار العلوية ربما كانت منحولة والثالثة فى الأخلاق . ثم « الأفكار الرئيسية » وهى عبارة عن ملخص المذهب فى مائة وإحدى وعشرين فكرة ، إحدى وثمانون منها اكتشفت سنة ١٨٨٨ وأربعون كانت معروفة من قبل .

٨٤ — المنطق :

ا — كان أبيقوروس يشبه سقراط والسقراطيين فى الرغبة عن كل علم لا يتصل بالأخلاق ولا يعود بفائدة من هذه الجهة . فكانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها ، يخدمها « العلم القانونى » (أى المنطق) والعلم الطبيعى ، وكان تعريفه الفلسفة أنها « الحكمة العملية التى توفر السعادة بالأدلة والأفكار » . وهى بهذا المعنى ميسورة لكل إنسان فى كل سن ، فكانت المدرسة مفتوحة لكل « طالب نجاة » ملم بالقراءة وكفى . وبهذا المعنى أيضاً كان أبيقوروس يباهى بأنه بدأ يتفلسف فى الرابعة عشرة ويقول : « ألا لا يبطئن الشاب فى التفلسف ، ولا يكلّن الشيخ من التفلسف ، فإن كل سن ملائمة للعناية بالنفس وإن القول بأن ساعة التفلسف لم تحن بعد أو أنها فاتت معناه أن ساعة طلب السعادة لم تحن بعد أو أنها فاتت » .

ب — فهو إذا اشتغل بالمنطق لم يحفل بالمنطق العلمى ، وإنما وجه همه لنقد المعرفة ، والنظر فى علامات الحقيقة ، وفى الطريق إلى اليقين أو الطمأنينة العقلية التى تؤدى إلى السعادة . والمعرفة عنده أربعة أنواع : الانفعال والإحساس

والمعنى الكلى والحدس الفكرى . فالانفعال هو الشعور باللذة والألم ، والإحساس الإدراك الظاهرى . وكلاهما يظهرنا على علته الفاعلية أى التى تحدثه فينا ؛ فإن الإحساسات صادقة على السواء أى أنهـا صور مطابقة للأشياء بخلاف ما ذهب إليه ديموقريطس من أن الكيفيات المحسوسة « اصطلاح » . أما خطأ الحواس فليس فى الإدراك بل فى الحكم الذى يضيفه العقل للإدراك : فنحن لا نخطئ إن قلنا عن برج بعيد إنا نراه مستديراً ، ولكنا نخطئ إن اعتقدنا أنه مستدير بالفعل وأنا سنراه كذلك إن اقتربنا منه . وأما تناقض الحواس فليس يقع بين الإحساسات ، لأن لكل إحساس مجاله الخاص ، وإنما هو يقع بين الأحكام التى تضاف إليها . — فأبيقوروس يثق بالإحساس ويتهم إضافات العقل .

ح — ومتى تكرر الإحساس أحدث فى الذهن معنى كليا نثبتناه فى لفظ . ولما كان هذا المعنى الكلى صادراً عن الإحساس فهو صورة حقيقية مثله . وبعد أن يتكون يبقى فى الذهن « فكرةً سابقة » نطبقها على الجزئيات كلما عرضت لنا فى التجربة . فهو الذى يسمح لنا أن نسأل مثلاً : « هذا الحيوان الماشى أهو فرس أم ثور ؟ » . وهو الذى يسمح لنا أن نصدر أحكاماً تجاوز التجربة الراهنة مثل قولنا : « هذا الشبح الذى أبصره هناك هو شجرة » . فإن الأسئلة والأحكام التى من هـذا القبيل تعنى أننا حاصلون على المعانى المذكورة فيها حصولاً سابقاً على الاحساس الذى حملنا على السؤال والحكم . على أن مثل هذه الأحكام لا تصير تصديقات إلا إذا أيدها الاحساس .

ء — والحدس الفكرى استدلال ، وله منهجان : فهو من ناحية يؤدى بنا إلى التصديق بأشياء ليست واقعة فى التجربة ولكن التجربة تقتضيها كعلة أو شرط ، أو لا تبطلها : مثل الجوهر الفرد فإن التجربة تقتضيه كما يتبين من العلم الطبيعى ، ومثل الخلاء فإنه شرط الحركة من حيث أن الملاء لا يدع للجسم

المتحرك مكاناً يتحرك فيه : والحركة ظاهرة محسوسة جلية فشرطها موجود ، ومثل لا نهاية المادة فإن التجربة إن لم تؤيدها فهى لا تبطلها . هذه الأشياء يسميها أبيقوروس باللامحسوسات ولكنه لا يعنى أنها لا ماديات كما هو واضح من الأمثلة المذكورة ومن أن مذهبه حسى . — ومن ناحية أخرى الحدس الفكرى استدلال يؤدى بنا إلى استخراج تفاصيل العالم من « نظرة إجمالية » مثل استخراج الظواهر الجوية من معرفة مفاعيل العناصر ، وهذا منهج يسمح بإدراك اللامحسوسات فى أنفسها لا فى علاقاتها بالمحسوسات — وسنرى أمثلة على ذلك فيما يلى .

٨٥ — الطبيعة :

ا — اصطنع أبيقوروس مذهب ديموقريطس ؛ ولكنه نظر إليه نظرة خاصة وأدخل عليه بعض التعديل . هذه النظرة وهذا التعديل هما عذره فى ادعائه الابتكار و إنكاره فضل سلفه الكبير . أما التعديل فسوف نشير إليه فى سياق الكلام ؛ وأما النظرة الخاصة فهى أن ليس للعلم الطبيعى قيمة ذاتية ولا يعتبر مطابقاً لحقيقة الوجود ، و إنما هو ، مع استقلاله بقضاياه و براهينه ، مرتب لعلم الأخلاق . ذلك لأن الظاهرة الطبيعية قد تحدث عن أكثر من علة ؛ فهى لذلك تحتمل أكثر من تفسير . فالعلم الطبيعى مجموعة تفسيرات ممكنة قد يستطاع وضع تفسيرات غيرها ممكنة ؛ والغرض منه على كل حال « تخليص البشر من خوف الظواهر الجوية والموت » . فالتفسيرات سواء ما دامت تفى بهذا الغرض . مثال ذلك : قد تكون علة الكسوف توسط القمر ، وقد تكون توسط جسم غير منظور ، وقد تكون انطفاء الشمس وقتيا (!) ولا حاجة لإيثار تفسير على آخر فإن أى واحد منها يكفى لتبديد الخوف من الكسوف ، وهذا هو المقصود . ولا حاجة كذلك لاستقصاء تفاصيل العالم فإن « نظرة إجمالية » تكفى ، إذ ليس العلم الطبيعى مطلوباً

لذاته بل لعلم الأخلاق و بالقدر اللازم له فحسب . — وهــذا موقف له مثيله فى العصر الحاضر مع تقدم العلوم واستكمال آلاتها ؛ فإن كثيرين من فلاسفتنا وعلمائنا يرون القوانين العلمية نسبية أو « فروضاً نافعة » و يظنون أن هذه النسبية هى الطريقة الوحيدة لتخليص الإنسان من سيطرة الضرورة المطلقة و إقامة الأخلاق .

ب — الجواهر الفردة موجودة ولو لم تكن منظورة . أليست قوة الريح والأصوات والروائح والتبخر والزيادة والنقصان البطيئان أموراً حقيقية غـــير منظورة ؟ (وهذا تطبيق لأحد منهجى الحدس الفكرى) . أما اتصال المادة الذى يلوح أن الحواس تشهد به فهو وهم يشبه رؤية قطيع الغنم من بعيد بقعة ثابتة . الجواهر الفردة موجودة إذن وهى فى عـــدد غير متناه تؤلف عوالم غير متناهية لكل عالم شكله وموجوداته وقتاً ما ثم يتبدل بانتقال الجواهر من عالم إلى آخر . وليست الجواهر متجانسة كما ارتأى ديموقريطس وليس يمكن تركيب أى شىء من أى الجواهر ، فإن بقاء الأنواع يقتضى أن تكون الأجزاء التى تدخل فى تركيب أفراد النوع حاصلة على مقدار وصورة لا يتغيران ، ولو أنهما لم تثبت فى مركباتها إلا بعد محاولات عديدة . والجواهر متحركة أبداً فى خلاء لا متناهٍ ، وعلة الحركة باطنة فيهــا وهى الثقل — وكان ديموقريطس قد سلبها الثقل فترك الحركة من غير علة . بالثقل إذن تتحرك الجواهر فى خط مستقيم من أعلا إلى أسفل (كما يشهد به سقوط الأجسام) و بسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها ، فإن تفاوت السرعة إنما يتأتى عن تفاوت مقاومة الأوساط التى يجتازها الجسم المتحرك ، والخلاء عديم المقاومة فالسرعة فيه متساوية . غير أن للجواهر انحرافاً عن خط سقوطها ، تنحرف من تلقاء أنفسها مقداراً صغيراً للغاية فتلتقى وتؤلف المركبات . ولا يُحتج بأن التجربة لا تظهرنا على هذا الانحراف ، فلولاه لاستمرت الجواهر تسقط فى الخلاء بلا انقطاع دون أن تلتقى أبداً لتأليف الأشياء ، والأشياء موجودة

فيلزم أن شرط وجودها حقيق من حيث أن الانحراف هو الفرض الوحيد الذى يفسر تلاقى الجواهر . هـذا من جهة وتطبيقاً لأحد منهجى الحدس الفكرى — ومن جهة أخرى وتطبيقاً المنهج الثانى نقول إنا نحس فى أنفسنا الإرادة الحرة ومضادتها لحركة الجسم الطبيعية ، والإرادة هى الانحراف فى الإنسان ، فإذا كان الانحراف متحققاً فينا فهو متحقق فى الجواهر ، إذ لا يمكن أن نعتبر الإنسان استثناء فى الطبيعة ولا يمكن أن تخرج الحرية من اللا حرية . — وهـذه نقطة أخرى يفترق فيهـا أبيقوروس عن ديموقريطس فيخرج على الضرورة المطلقة ، ويقول بالحرية شرطاً للأخلاق ولو أن هذه الحرية عنده انحراف آلى ليس غير .

حـ — والأحياء أعقـــد المركبات نشأت اتفاقاً على ما قال أنبادوقليس وديموقريطس ، وبقى الأصلح وثبت نوعه . والنفس الإنسانية جسم حار لطيف للغاية تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله . وهى اثنتان أو لهـا وظيفتان : الواحدة حيوية هى بث الحياة فى الجسم ، والأخرى وجدانية هى الشعور والفكر والإرادة . وتؤدى النفس الوظيفة الأولى بجواهر لطيفة متحركة حارة منتشرة فى الجسم كله ، وتؤدى الوظيفة الثانية بجواهر ألطف محلها القلب . الأولى شرط الثانية والجسم شرط النفس كلها ، فإن الجسم إذا انفصلت جواهره انطلقت النفس وتبددت جواهرها . والنفس الحيوية تتألم بألم الجسم ، أما النفس المفكرة أو « نفس النفس » فإن لها من الاستقلال ما تستطيع معه أن تكون سعيدة مهما يكن من حال الجسم . — ويفسر الإحساس بأن «قشوراً» رقيقة غاية الرقة تنبعث باستمرار من سطح الأشياء وتتحرك بسرعة فى الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها — فهى « أشباه » لها — حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت إلى القلب أحدثت الإحساس . وفى الهواء أشباه لا يحصيها العد متطايرة ليس فقط من الأشياء القريبة بل أيضاً من الأشـياء البعيدة والمـاضية ، وهـذه أصل خيالات المنام واليقظة : فالمخيـلة

تجرى على نسق الحس تماماً ، والخيالات إحساسات لا صور مستعادة ، ولو توهمنا عكس ذلك من أننا نتخيل ما نشاء ، فالحقيقة أن ألوفاً من الأشباه تزدحم على الفكر فى كل وقت ، فلا يتأثر الفكر إلا بالتى يوجه إليها انتباهه ، فنظن أننا نستعيد صوراً ماضية . وهذه الأشباه عرضة لأن يختلط بعضها ببعض فى مجاريها أو تلتوى أو تنقسم ، وهذا أصل أخطاء الحواس كرؤية البرج المربع مستديراً ، وهذا أصل تصورنا فى المنام الحيوانات الخرافية التى لم توجد قط . وإذن فلا موجب للخوف مما يبدو لنا فى الأحلام ولا إلى اعتباره نذيراً من لدن الآلهة .

د — والآلهة موجودون . يدل على وجودهم أولاً أنهم موضوع « فكرة سابقة » شائعة فى الإنسانية جمعاء ، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس وكل إحساس فهو صادق . وأساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التى تتراءى لنا فى المنام وفى اليقظة ، والتى لابد أن تكون منبعثة عن الآلهة أنفسهم . ثانياً : عندنا فكرة وجود دائم سعيد ، والآلهة يقابلون هذه الفكرة . ثالثاً : لكل شىء ضده يحقق المعادلة فى الوجود ، فلا بد أن يقابل الوجود الفانى المتألم وجود دائم سعيد . — ويجب أن نتصور الآلهة على حسب أحسن شىء فينا : أجسامهم لطيفة غاية اللطافة متحركة أبداً بين العوالم بمعزل عنها ، فلا ينالهم ما ينالها من دثور ولكنهم مخلدون . ولما كانوا سعداء بعيدين عن العوالم كما قلنا فهم لا يعنون بنا ولا يكدرون صفوهم بشؤوننا ولا يعلنون عن إرادتهم بالنُذُر كما تعتقد العامة . هذه المعتقدات وما يتفرع عليها من خرافات مثل تقديم القرابين للآلهة — وأحياناً القرابين البشرية — لطلب مددهم ورضائهم ، تناقض الفكرة السابقة عنهم ، إذ يستحيل أن يكون الآلهة سعداء مطمئنين مع ما نضيفه إليهم من عواطف وشواغل . فعلينا أن نطمئن نحن من جهتهم وأن ننفى عن نفوسنا الخوف منهم . — ولقد كان هذا الخوف عظيماً فى اليونان بما توارثوه من أساطير عن

القدر يعبث بالبشر عبثاً ، وبما حشدت هذه الأساطير فى العالم الآخر من حيوانات هائلة وعذاب أليم ، فأراد أبيقوروس أن يرفع عنهم هـذا الكابوس وكان فى وسعه أن يحول أنظارهم إلى جنات أفلاطون فآثر أن يمحو الجنة والجحيم جميعاً بهذا المذهب المتهافت السخيف . ومع اعتقاده هذا فى الآلهة فقد كان يختلف إلى المعابد ويشارك فى الشعائر ، ولعله كان يفعـل ذلك استرضاء للعامة وتفاديا من الخصومة معهم ، وهو فيلسوف الراحة والطمأنينة كما سنرى .

٨٦ — الأخلاق :

ا — فى هـذا المذهب السعادة هى اللذة الجسمية من حيث أنه لا يعترف بغير المادة . وفى الواقع يقرر أبيقورس أن غاية الحياة اللذة ، ولكنه لا يتابع أرستبوس بل يعالج فكرة اللذة بحذق ومنطق حتى يحيلها نوعاً من السعادة الروحية ويستبقى الفضائل المعروفة ويستبعد الرذائل ، مما يجعل لمذهبه الخلقى مكاناً خاصا بين المذاهب . يقول : تشهد التجربة أننا نطلب اللذة وأن الحيوان يطلبها مثلنا بدافع الطبيعة دون تفكير ولا تعليم . فالطبيعة هى التى تحكم بما يلائمها لا العقل الذى هو فى الحقيقة عاجز عن تصور خير مجرد من كل عنصر حسى : وكيف يستطيع ذلك وجميع أفكارنا ترجع إلى إحساسات ومن ثمت إلى لذات وآلام ، وإذا نحن استبعدنا الحس من الإنسان فليس يبقى شىء . — ومتى تقرر أن اللذة غاية لزم أن الوسيلة إليها فضيلة ، وأن العقل والعلم والحكمة تقوم فى تدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة ، وهى الحياة اللذيذة السعيدة . فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة شريفة أو خسيسة ؛ فإن كل لذة خير وكل وسيلة إلى اللذة خير كذلك ، بشرط أن تكون اللذة لذة وأن تكون الوسيلة مؤدية إلى لذة ، ومعنى هذا الشرط أن للذة عواقب وقد لا تكون جميع عواقبها خيراً ؛ فإن الشره

مثلاً يورث المرض ، فيجب تعديل اللذة بالألم واجتناب اللذة التي تجر ألماً واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة . وللألم عواقب كذلك وقد لا تكون جميعها شراً فيجب تعديل الألم باللذة وتقبل الألم الذي يجر لذة أعظم — وبهذا يستحيل مذهب اللذة إلى مذهب المنفعة . لقد كان أرستبوس يرد كل لذة إلى اللذة الحاضرة مخافة أن يفوتنا المستقبل ولأن ينقلب حسبان العواقب قيداً وعبودية ، ولكن أليس في محاولة التحرر من المستقبل عبودية للحاضر ؟ إن السعي لغاية بعينها طول الحياة يعود بحرية أوسع من حرية مجاراة الأهواء على ما يتفق ، وإذن فما يجب طلبه هو أكبر مجموع ممكن من اللذات مدى الحياة .

ب — ويستتبع هذا الموقف تصنيف اللذات . وقد كان أرستبوس يدعي أنها جميعاً سواء ، وربما صح هذا إذا نظرنا إليها في أنفسها على أنها لذات ، أما إذا اعتبرنا صلتها بالطبيعة وعواقبها في الحياة بأكملها وجدناها تتفاوت . وفي الواقع يمكن ردها إلى طوائف ثلاث : الأولى لذات صادرة عن نزعات طبيعية وضرورية وهي تلك التي تسكن آلاماً طبيعية مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش ، والثانية لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها غير ضرورية وهي تلك التي تنوّع اللذة فقط ولا ترمي إلى تسكين ألم طبيعي مثل لذة الأغذية المترفة ، والثالثة لذات صادرة عن نزعات ليست طبيعية ولا ضرورية ولكنها تقوم في النفس بناءً على ظن باطل مثل لذة المال والكرامات الاجتماعية . فالحكيم يصغي دائماً إلى نزعات الطائفة الأولى ، وهي أبسط النزعات وألزمها تقوم بذاتها وتقوم النزعات الأخرى عليها وإرضاؤها سهل ميسور . والحكيم يقهر نزعات الطائفة الثالثة ويرفض لذائذها بالكلية . أما نزعات الطائفة الثانية فينظر إن كان يرضيها أم يقمعها ، ويرجع هذا النظر إلى الحكمة العملية فإن حكمت بقبولها أرضاها بتؤدة خشية أن يحولها بالشغف إلى نزعات ضرورية فينقلب عبداً لها .

ح — وإنما تنشأ النزعات من اختلال توازن الجسم فإذا استعاد الجسم توازنه زال ألمه فاطمأن وسكن . هذه الطمأنينة هي اللذة تنتهى ويعود الألم إذا عاد الجسم إلى الاختلال . فالنزوع وسط بين سكونين ، هو حركة يريد بها الكائن الحى أن يدفع الألم عن نفسه أى أن يستعيد توازنه وسكونه . وليس السكون فراغاً من اللذة أو حالة شبيهة بالنوم أو بالموت ، فإن مثل هذه الحالة ليس سعادة ، ولكنه هو اللذة بعينها ، هو الاستمتاع بالتوازن ، فإن اللذة تنشأ حالما يزول الألم ، وإذا انتفى كل ألم فهناك اللذة العظمى . وإذن فغايتنا القصوى يجب أن تكون التوازن التام والطمأنينة التامة بمأمن من كل اختلال واضطراب . — ولكن الجسم عرضة للألم دائماً ، فمن هذه الجهة تبدو غايتنا مستحيلة . غير أننا نستطيع دائماً أن نوجد إلى جانب الألم الجسمى لذة عقلية نلطفه بها مهما اشتد ونحقق الطمأنينة : ذلك بأن النفس تلذ باللذة الحاضرة وبذكرى اللذة الماضية وبرجاء اللذة المستقبلة فتستطيع فى الوقت الذى تألم فيه أن تذكر اللذة المضادة لألمها وأن ترجوها . وعلى ذلك تكون لذة اللذة مستقلة عن الظروف الخارجية مستطاعة للنفس دائماً . فسعادتنا تتوقف على النفس ويجب أن يتوجه جهدنا إلى توفير الطمأنينة للنفس كما نحاول أن نوفر للجسم توازنه . وأول أسباب اضطراب النفس الجهل بالطبيعة وما يلزم عنه من خرافات . أما الحكيم فيعلم أن الأشياء متمشية على نظام ثابت فهو لا يخاف الظواهر الجوية ولا القدر ولا الآلهة ، بل لا يخاف الموت فإن خوف الموت من فعل المخيلة : يتخيل الإنسان أن هذا الجسم الممدود هو هو ويضيف إليه حساسيته فيأخذه الرعب من ظلام القبر وتعفن الجسم . أما الحكيم فيعلم أن الموت فناء تام ؛ هو يعلم أنه حين نوجد فليس يوجد الموت ، وحين يوجد الموت ننعدم ، لذلك يبطل خوفه منه . وهو يعلم أن الخلود مستحيل فلا يفكر فيه ولا يتحسر عليه : إن المهم فى السعادة قوة اللذة لا مدتها ، إذ أن

المدة لا تزيد فى اللذة . — ولكن أبيقوروس كان قد قال عكس ذلك لما خالف أرستبوس وآثر اللذة المتصلة مدى الحياة ، فإذا كانت اللذة هى الغاية وكان كل شىء ينتهى عند الموت فما هو الفيصل بين المذهبين ؟ ولِمَ تفضُل الحياة الطويلة الخفيفة اللذة الحياة القصيرة القوية اللذة ؟ وقال أبيقوروس عكس ذلك أيضاً لما عرف لرجاء اللذة أثره فى النفس ، فإذا كان هذا الرجاء لاذًّا إلى حد تلطيف ألم جسمى محسوس فإن رجاء استمرار اللذة يزيد فيها من غير شك ، وإن توقع انقضاءها ينقصها ويلاشيها . ولقد كان أبيقوروس بارعاً فى انتقاله من اللذة إلى المنفعة ، ثم فى انتقاله من لذة الحواس إلى لذة النفس بواسطة الذاكرة والمخيلة دون أن يضع بين الحس والنفس فرقاً جوهريًّا ودون أن يغير معنى اللذة ، ولكن المذهب لا يكمل ولا يتوطد إلا بالانتقال من المنفعة إلى الخير وبالاعتراف للنفس بقيمة خاصة وحياة خالدة وإلا كانت الأخلاق لغواً وكان الموقف المعقول أن نطلب اللذة ما وسعنا الطلب على قول أرستبوس ، حتى إذا ما نالنا الإعياء وأصابنا المرض أو أدركتنا الشيخوخة انتحرنا على قول هجسياس .

د — قلنا إن أبيقوروس يستبقى الفضائل المعروفة ، والحقيقة التى وضحت الآن أنه لا يستبقيها إلا فى الظاهر وإلى الحد الذى يتفق مع المنفعة ويكفل الطمأنينة . فالعفة تقتصر على اللذات الطبيعية الضرورية وتقنع منها بمقدار خشية الاضطراب والألم . وترجع الشجاعة إلى تحمل الألم فى سبيل اللذة والتسليم بما لا مفر منه . والصداقة نافعة لذيذة فالحكيم يتعهدها كوسيلة للسعادة ، ولكنه يتجنب الحب لأنه مصدر اضطراب للنفس . كذلك لا يتزوج الحكيم فى الأكثر لما يجره الزواج من شواغل متعددة . وللسبب عينه ينبذ الحكيم المناصب الحكومية وينفض يديه من الشؤون العامة . أما العدالة فموضوعها ألاّ يضر بعضنا بعضاً مخافة رد الفعل ، وهى فى الأصل تعاقد قائم على المنفعة بحيث لو انتفى التعاقد

أو تعارضت معه المنفعة أصبحنا فى حل من هذه العدالة . وبعبارة أخرى أننا نقبل القانون لنحتمى من العدوان لا أكثر ، فإذا رأينا فى الخروج على القانون منفعة لنا وأمكننا أن نخرج عليه دون أن ينالنا أذى فلنا ذلك ونحن بمأمن من حكم الضمير . ولنا أن نستوحى المنفعة من باب أولى حين لا يكون هنالك عقد ، إذ لا حق لمن لا يستطيع أو لا يريد التعاقد ، فرداً كان أو شعباً ، فلا عدالة ولا ظلم . ولكننا فى الغالب لا نأمن انتقام الغير ، فالحكيم يرعى العدالة ليضمن لنفسه السلامة من الانتقام ومن خوف الانتقام وليحتفظ بالطمأنينة وهى خيره الأعظم . —

وكل هذا منطق فى المذهب الحسى ، قال به السوفسطائيون قبل أبيقوروس ، وقال به من بعده الحسيون المحدثون . وغاية ما فعله فيلسوفنا أنه احتال على مبادئه حتى طابق بينها وبين الطبيعة الإنسانية كما تفهمها فطرة العقل فاعترف بهذه الطبيعة من حيث لم يرد . غير أن هذه المطابقة ظاهرية فقط كما أسلفنا ، فلم تقو طويلاً على منطق المبادئ ولم يلبث الأبيقوريون أن شابهوا القورينائيين ، حتى اتخذ العرف اسم أبيقوروس عنواناً لمذهب اللذة والاستهتار فظلمه شخصيًا ولكنه أنصف مذهبه فى جوهره وفى سيرة أتباعه وقد تعاقبوا أجيالاً إلى ما بعد المسيحية يعيشون عيشة « اللذة السهلة » . . . .

الفصل الثالث

الرواقيـة

٨٧ — مؤسسو الرواقية :

ا — الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها ، وضع أصولها زينون وكملها تابعان من بعده ، وثلاثتهم أسيويون . ولد زينون فى كتيوم من أعمال قبرص سنة ٣٣٦ ، وكان أبوه فيما يروى تاجراً قبرصيا يختلف إلى أثينا للتجارة ويحمل منها كتب السقراطيين . فقرأها ابنه ورغب فى الاتصال بأصحابها . قدم أثينا حوالى سنة ٣١٢ بعد أن اشتغل هو أيضاً بالتجارة ، فاستمع إلى ثاوفراسطس وإلى أقراطيس تلميـذ ديوجانس الكلبى وإلى أستلبون الميغارى وإلى رجال الأكاديمية ، ثم أنشأ مدرسة فى رواق (« ستُوى » باليونانية) كان فيما سلف محل اجتماع الشعراء ، فدُعى وأصحابه بالرواقيين . وكان مستمعوه كثيرين معجبين بسمو أخلاقه . وتوفى سنة ٢٦٤ .

ب — وخلفه أقلاينتوس (٣٣١ — ٢٣٢) ، جاء من أسوس وانضم إلى المدرسة ثم ترأسها من وفاة زينون إلى وفاته . وكان مصارعاً قبل أن يتوفر على الفلسفة ، وامتاز بقوة إيمـانه بالمذهب وشدة تعصبه له ، ولـكنه كان قليل الحظ من المقدرة الجدلية ، قليل التوفيق فى مناقشاته مع الأبيقوريين فتقهقرت المدرسة فى أيامه . — ولـكنها عادت فازدهرت بزعامة أقريسيبوس : ولد سـنة ٢٨٢ فى سولس من أعمال قبرص حيث كان أبواه قد هاجرا من طرسوس من أعمال كيليكية ، ودخل المدرسة فرفع من شأنها بتعليمه القوى وكتبه الـكثيرة ،

واستحق لقب المؤسس الثانى للرواقية ، وتوفى سنة ٢٠٩ . — ولم يبق لنا من كتبهم على كثرتها سوى بعض العناوين والشذرات ، لذلك يصعب تصوير مذهبهم بشىء من الدقة ، وأصعب منه تعيين نصيب كل منهم فى مجموعه كما أمكن تركيبه .

٨٨ — المنطق :

ا — إذا أردنا أن نجمل الرواقية القديمة فى عبارة واحدة قلنا إنها مذهب هرقليطس أفاد من تقدم الفكر فى ثلاثة قرون . فهى تقول بالنار الحية و باللوغوس أو العقل منبثا فى العالم وتسميه الله وترتب عليه الغائيـة والضرورة المطلقة وتقيم الأخلاق على الواجب ، فتعارض الأبيقورية التى تقول بالآلية والاتفاق والحرية وتقصى الآلهة خارج العوالم وتقيم الأخلاق على اللذة . ووجه إفادة الرواقية من تقدم الفكر أنهـا اشتغلت بالمنطق أكثر وأحسن مما اشتغل أبيقوروس وأتباعه واصطنعت آراء أفلاطونية وفصلت القول فى الأخلاق . والفلسفة عندها « محبة الحكمة ومزاولتها » والحكمة « علم الأشياء الإلهية والإنسانية » تنقسم إلى ثلاثة أقسام : العلم الطبيعى والجدل (أى المنطق) والأخلاق . ولكن هـذا التقسيم اعتبارى فقط ، فإن العلم الطبيعى يعلمنا وحدة الوجود ، فالعقل الذى يعلم هـذا و يربط المعلولات بالعلل فى الطبيعة هو الذى يربط التالى بالمقدم فى المنطق ، وهو الذى يطابق بين أفعاله و بين قوانين الوجود فى الأخلاق . و بعبارة أخرى المنطق صورة الطبيعة فى العقل ، والأخلاق خضوع العقل للطبيعة ، بحيث أن الرجـل الفاضل طبيعى وجدلى ، وأن الطبيعى جدلى وفاضل بالضرورة ، و بحيث أن « الحكمة تشبه حقلاً أرضه الخصبة العلم الطبيعى وسياجه الجدل وثماره الأخلاق » وسيتضح ذلك من مجمل هذا الفصل .

ب — الرواقيون ماديون ، فكل معرفة هى عندهم معرفة حسية أو ترجع إلى الحس . والأصل فى المعرفة أن الشىء يطبع صورته فى الحس بفعل مباشر لا بواسطة « أشباه » كما يقول الأبيقوريون . والمعرفة التى من هذا القبيل « فكرة حقيقية » يقينية تمتاز بالقوة والدقة والوضوح ، تحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها و يستحيل الخلط بينها و بين فكرة أخرى . والأفكار الحقيقية هى الدرجة الأولى من درجات المعرفة ، يشبهها زينون باليد المبسوطة . والدرجة الثانية يشبهها باليد المقبوضة قبضاً خفيفاً و يعنى بها التصديق الذى يقوم فى النفس مجاو بة على التأثير الخارجى ، وهذا التصديق متعلق بالإرادة ولو أنه يصدر عفواً كلما تصورت النفس فكرة حقيقية . والدرجة الثالثة الفهم يشبه اليد المقبوضة تماماً . والدرجة الرابعة والأخيرة العلم يشبه اليد مقبوضة بقوة ومضغوطاً عليها باليد الأخرى . والعلم تنظيم المعرفة الحسية أى جمع الإدراكات الجزئية وسلكها فى مجموعة متسقة تصور وحدة الوجود فتكتسب بهذا الاتساق يقيناً كاملاً ثابتاً أقوى من اليقين الأولى المصاحب للإحساس المفرد . ولكن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوس ، وليست معانيه الكلية إلا آثار الإحساسات تحدث عفواً فى كل إنسان دون قصد ولا تفكير ، فهى غريزية فطرية بهذا المعنى . فالعلم إذن مجموع القضايا المتعلقة بالأشياء ، و إذا اعتبرنا القضايا والحجج التى نركبها نحن بمناسبة الأشياء وصرفنا النظر عن الأشياء أنفسها كان لنا علم المنطق .

ح — وكون الموجود جسميًّا والمعرفة حسية يستتبع أن موضوع القضية جزئى . وقد يكون معيناً يشار إليه بالبنان مثل قولنا « هذا » ، أو غير معين مثل قولنا « بعض » ، أو نصف معين مثل قولنا « سقراط » دون إشارة بالبنان إلى شخص المسمى . والمحمول فعل صادر عن الموضوع أو حدث عارض له مثل « سقراط يتكلم » بحيث تترجم القضية عن فعل جسم فى جسم أو انفعال جسم

بجسم ، فإن لكل شيء فى كل ظرف صورة واحدة بعينها هى موضوع التصديق . والجزئيات متميزة بعضها من بعض فى وجودها وتفاصيل تكوينها مهما تشابهت وإلا امتنع تمييز شيء من شيء . فالقضية هى العبارة الدالة على صدور فعل عن فاعل ، وليست وضع نسبة بين معنيين كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو . ولما كان العالم مجموعة جزئيات مترابطة متفاعلة كان أهم القضايا وأصدقها تعبيراً عن الوجود وأولاها بالعناية هى التى تتضمن نسبة بين شيئين أى بين قضيتين للترجمة عن النسب الحقيقية بين الأشياء . وبعبارة أخرى هى القضايا المركبة . وبهذه النظرية يظن الرواقيون أنهم يتفادون الصعوبة التى كان قد أثارها السوفسطائيون والسقراطيون فى إمكان إسناد ماهية إلى أخرى ، وهم يهملون المفهوم والماصدق وما يترتب عليهما من عكس القضايا وقواعد القياس .

د — ولذلك لم يعنوا بغير القياس الاستثنائى ، وهو الذى يستخرج النتيجة من قضية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر معبر عن كل حدث بقضية حملية . والقضايا المركبة عندهم خمس فالأقيسة خمسة : ١) قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة مثل : إذا كان النهار طالعاً فالشمس ساطعة ، والنهار طالع ، إذن فالشمس ساطعة . ٢) قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة مثل : إما النهار طالع وإما الليل مخيم ، والليل مخيم ، إذن فليس النهار طالعاً ، أو والنهار طالع ، إذن فليس الليل مخيماً . ٣) قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض مثل : ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حيًّا ، ولكن أفلاطون قد مات ، إذن ليس أفلاطون حيًّا ، أو ولكن أفلاطون حى ، إذن ليس بصحيح أن أفلاطون مات . ٤) قياس قضيته الكبرى سببية مثل : من حيث أن الشمس ساطعة فالنهار موجود . ٥) قضيته الكبرى فيها مفاضلة مثل : زيد أعلم أو أقل علماً من عمرو . — وبالجملة هذه الأقيسة تربط حدثين أو تفرق بينهما . والقياس

الأول أهم لأنه يعبر عن نسبة ضرورية أى متضمنة منذ البدء فى نظام العالم ، وليس التالى فيه معلولاً للمقدم ، ولكنهما جميعاً معلولان لهذا النظام العام . ويعادله القياس الذى مقدمته الكبرى تتضمن تقابلاً بالتناقض . وإذا ألفت أمثال هذه المقدمات فى مجموعة كانت أصول علم أو فن كالطب والتنجيم والعرافة الخ ... والمنطق الرواقى استقرائى يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة بعضها ببعض ، لا كالمنطق الأرسطوطالى القائم على ارتباط الماهيات . وهو يشبه منطق الأطباء والمنجمين الذين يستدلون على الأمراض أو الطوالع بعلاماتها كما يتبين من القضية الكبرى فى الأقيسة المركبة . غير أن العلاقة بين الظواهر ولو أنها مدركة بالحواس إلا أنها قائمة على العلية المنطقية التى تربط بينها بحيث يكون القياس فى الحقيقة استدلالاً على الشىء بالشىء نفسه ، إذ أن النهار وسطوع الشمس واحد ، والمرض وعلته واحد ؛ والجرح وأثره واحد وهكذا .

٨٩ — الطبيعة :

ا — قلنا إن الرواقيين ماديون فقد كانوا كالأبيقوريين يعتقدون أن كل موجود فهو جسمى حتى العقل وفعله ، فإن تحدثوا عن لا جسميات أو معقولات أرادوا بها أفعال الأجسام ، ومنها أفكار العقل ، وأيضاً المكان والخلاء والزمان باعتبارها أوساطاً فارغة تقبل ما يملأها وليس لها ما للأجسام من فعل وانفعال . ولكنهم خالفوا الأبيقوريين فى تصور المادة ، فلم يقفوا عند أجزاء لا تتجزأ هى الجواهر الفردة ، بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية ، مفتقرة إلى ما يردها للوحدة فى كل جسم ، فكان الجسم عندهم مركباً من مبدأين هما مادة ونفس حار يتحد بالمادة ويتوتر فيستبقى أجزاءها متماسكة . وانقسام المادة إلى غير نهاية يسمح للنفس الحار أن يتحد بها تمام الاتحاد أى أن ينتشر فيها كلها

انتشار البخور فى الهواء والخمر فى الماء بحيث يؤلفان « مزيجاً كلياً » فيوجدان معاً فى كل جزء من مكانهما دون أن يفقدا شيئاً من جوهرهما وخواصهما . هما بمثابة الهيولى والصورة عند أرسطو ، إلا أن الصورة بسيطة والنفَس شىء جسمى يوجد فى المكان بالذات . و بتفاوت التوتر يتفاوت التماسك وتتفاوت الشخصية أو الفردية فى الأجسام . والنفَس الحار هو فى الحيوان والإنسان نفْس أى مبدأ الحركة الذاتية الصادرة عن نزوع حركه تصور . فبهذا المعنى ليس للنبات نفْس إذ ليس له تصور ولا حركة ذاتية من هذا القبيل . والحركة النزوعية فى الحيوان تصدر عن التصور بالذات ، أما فى الإنسان فإن للنفْس أن تتدبرها ، إن قبلتها صدرت و إن رفضتها بطلت . والقبول والرفض ميسران للإنسان بفضل العقل ، والإنسان عاقل من دون الحيوان .

ب — وحكم العالم بأجمعه حكم أى جسم ، فالعالم حى له نفَس حار هو نفس عاقلة تربط أجزاءه وتؤلف منها كلاً متماسكاً . فالحرارة أو النار هى المبدأ الفاعل ، والمادة المبدأ المنفعل . كانت النار فى الخلاء اللامتناهى ولم يكن عداها شىء ، وتوترت فتحولت هواءً ، وتوتر الهواء فتحول ماءً ، وتوتر الماء فتحول تراباً ، وانتشر فى الماء نفَس حار ولّد فيه « بذرة مركزية » هى قانون العالم « لوغوس » بمعنى أنها تحوى جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها على بعض أو كامنة بعضها فى بعض بحيث أن كل حى فهو « مزيج كلى » من ذريته جمعاء . فانتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة وأخذت الموجودات تخرج من كونها شيئاً فشيئاً وما تزال تخرج بقانون ضرورى أو « قدر » ليس فيه مجال للاتفاق ، و إن نظام الطبيعة ليدل على أنها ليست وليدة الاتفاق ولا الضرورة العمياء بل الضرورة العاقلة ، فكل ما يحدث فهو مطابق للطبيعة الكلية . ونحن إذ نتحدث عن أشياء مخالفة للطبيعة إنما ننظر إلى طبيعة موجود معين ونفصله عن المجموع —

ولكن النار تعود فتخلص بالتدريج من العناصر الأخرى فلا تأتى « السنة الكبرى » حتى يكون قد تم الاحتراق العام . ثم يعود الدور على نفس النسق بنفس الموجودات ونفس الأحداث ، وهكذا إلى غير نهاية .

حـ — فالعالم قديم ولكن نظامه حادث (خلافاً لما ذهب إليه أرسطو) فإن الملاحظة تدل على أن سطح الأرض يتساوى باستمرار والبحر ينحسر باستمرار ، فلو كان نظام العالم قديماً لكانت الأرض قد صارت مسطحة ولكان البحر قد نضب . ثم إنا نرى جميع جزئيات العالم تفسد فكيف لا يفسد مجموعه ؟ وثالثاً إن كثيراً من الفنون والصناعات الضرورية للإنسان والتى وُجدت معه فى وقت واحد لضرورتها ما تزال فى أوائلها فلا يمكن أن يرتقى النوع الإنسانى إلى عهد بعيد . — والعالم جسم كامل كرى كله وجود أى ملا ، وخارجه إلى مالا نهاية اللاوجود أى الخلاء . أما أجزاؤه فليست كاملة لأنها لا توجد بذاتها ولذاتها ، ولكنها تتعلق بالكل . — والعالم واحد بوحدة القوة الحالة فيه ، يحده فلك الثوابت وتزينه الكواكب وهى أحياء عاقلة تدور بالإرادة ، والهواء مأهول بأحياء غير منظورة هى الآلهة والجن ، والأرض ثابتة فى المركز إما لأن الهواء يضغطها من كل جانب فتثبت كما تثبت حبة الذرة فى وسط الأنبوبة المنفوخة ، وإما لأن ثقلها على صغرها يوازى ثقل بقية العالم ويوازنه ، ولما كان العالم واحداً كانت جميع أجزائه مترابطة متضامنة تنتقل الحركات بينها رغم المسافات كما تنتقل الحركة فى الحيوان من جزء إلى آخر . والتأثيرات السماوية علة الأحداث الأرضية تتناول المعلولات الكلية ، وهى فصول السنة ، والمعلولات الجزئية بالتفصيل على مايبين علم التنجيم — وكان هذا العلم قد انتشر منذ القرن الثالث ، فاشتغل به الرواقيون واشتغلوا بالعرافة وتعبير الأحلام .

ء — والعالم إلهى بالنار التى هى العلة الأولى والوحيدة ، وبما فيها من عقل

وقانون وضرورة وقدر ، وكل أولئك مترادفات يراد بها المعقولية التامة فى الأشياء . وهذه المعقولية تقتضى القول بالعلل الغائية ، وقد قال بها الرواقيون وحشدوا لها الأمثلة الكثيرة من الجماد والنبات والحيوان ، وأسرفوا فى ذلك فاخترعوا الغايات . وكذلك ظنوا أن هذه المعقولية تقضى بإنكار القوة القابلة للفعل ، وهى فى الواقع غير معقولة بذاتها ولا تعقل إلا بالإضافة إلى الفعل ، فأنكروها ، ورفضوا حد أرسطو للحركة وقالوا : إن المتحرك هو ما هو فى كل آن أى أنه فى كل آن بالفعل لا بالقوة . وما نظريتهم فى كمون الأشياء بعضها فى بعض وخروجها بعضها من بعض خروجاً آلياً سوى نتيجة لإنكار القوة . إذن العالم إلهى معقول تماماً ، وهم يذكرون الله ويتوجهون إليه بالصلاة ، ويقصدون النار وقانونها أو ذلك « العقل الكلى الذى وقعت بموجبه الأحداث الماضية وتقع الأحداث الحاضرة وستقع الأحداث المستقبلة » . وهم يذكرون الآلهة بأسمائهم الميثولوجية ، فيجارون الديانة الشعبية فى الظاهر ويعنون فى الحقيقة ما ترمز له هذه الأسماء من الكواكب والعناصر والأحداث الكونية . وهم يذكرون العناية الإلهية ويريدون بها تلك الضرورة العاقلة التى تتناول الكليات والجزئيات . ويبرؤونها من الشر بقولهم إن لكل شىء ضده ، فالشر ضرورى للعالم كضد الخير ، وإن الله يريد الخير طبعا ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل لا تكون خيراً من كل وجه . أما الشر الخلقى أو الخطيئة فيعزونها إلى حرية الإنسان ويحاولون التوفيق بين هذه الحرية وبين القدر والضرورة بقولهم : إن الظروف الخارجية أى مناسبات أفعالنا محتومة ولكنها ليست محتمة بذاتها ، فإن أفراداً مختلفين خلقاً إن وجدوا فى نفس الظروف لم يأتوا نفس الأفعال . فالظروف تحرك الإنسان وخلقه يعين سيرته . أجل إن الخلق من فعل القدر ، وكل ما نأتيه متضمن فى القدر ، ولكن القدر لا يستتبع القعود والتواكل ، فنحن من جهة نعلم أن الظروف الخارجية غير محتمة للفعل

ومن جهة أخرى نحن نجهل العلة التى تحتم الفعل ، فالفعل بالإضافة إلينا غير محتوم ولنا أن نعمل كأننا أحرار .

٩٠ — الأخلاق :

ا — تتجه الطبيعة إلى غاياتها عفواً دون تصور ولا شعور فى الجماد والنبات ، وبالغريزة مع تصور وشعور فى الحيوان ، وتتخذ فى الإنسان طريقاً آخر هو العقل أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات . فوظيفة الإنسان أن يستكشف فى نفسه العقل الطبيعى وأن يترجم عنه بأفعاله أى أن يحيى وفق الطبيعة والعقل . وقد وهبتنا الطبيعة حب البقاء ميلاً أساسيًّا يهدينا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد ، فنحن نطلب ما ينفعنا ونجتنب ما يضرنا بالطبع عملاً بهذا الميل الأولى . ومن الخطأ القول مع الأبيقوريين أن الميل الأولى منصرف إلى اللذة فما اللذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته و يستبقى كيانه . و إلى جانب هذا الميل العام وهبتنا الطبيعة ميولاً خاصة كلها طيبة وموضوعاتها موافقة للطبيعة . وبالعقل يدرك الإنسان الحكيم أنه جزء من الطبيعة الكلية ، وأن حبه للبقاء متصل بإرادة الطبيعة الكلية أن تبقى وتابع لها . فيضع الحكمة والخير بمعنى الكلمة فى مطابقة إرادته للإرادة الكلية ، و يعتبر الموضوعات الخارجية منافع وأضدادها مضار ، ولا يراها جديرة بأن تسمى خيرات وشروراً . فإن هاته الموضوعات أشياء جزئية متعلقة بالطبيعة الجزئية التى تشتهيها ونسبية إليها . أما الإرادة الصالحة فشىء مطلق كالإرادة الكلية ومدرك بالعقل ، وهاتان صفتان تميزان الخير مما عداه . والخير مغاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم فلا ينال بجمع بعضها إلى بعض أو بزيادتها إلى نهاياتها القصوى ، وهو ممدوح لذاته ، وهى لا تمدح مستقلة عنه ، وقد تعرض للحكيم ظروف تصرفه عنها دون

أن تجعله مذموماً . والخير الفضيلة ، فليس للفضيلة موضوع خارجي تتوجه إليه ، ولكنها تنتهى عند نفسها وتقوم فى إرادة المطابقة مع الطبيعة . وليست تقاس قيمتها بغاية تحققها ولكنها هى الغاية تشتهى لذاتها . فهى كاملة منذ البداية تامة فى جميع أجزائها ، وما هذه الأجزاء سوى وجهات لها مختلفة باختلاف الأحوال : الشجاعة هى الحكمة فيما يجب احتماله ، والعفة هى الحكمة فى اختيار الأشياء ، والعدالة هى الحكمة فى توزيع الحقوق . فالحكيم أو الإنسان الكامل هو الذى يعلم أن كل شىء فى الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلى أو بالإرادة الإلهية أو بالقدر ، فيعتبر ميوله وظائف لتحقيق هذه الإرادة الكلية ، و يقبل مفاعيل القدر طوعاً . — ولكن أليس القول بالقدر من ناحية وحصر الخير فى الإرادة من ناحية أخرى يزهدان الإنسان فى كل عمل و ينتهيان به إلى الجمود إذ تتساوى عنده الأشياء فلا يقوم لديه سبب لاختيار بعضها دون بعض ؟ كلا فإن القدر مغيب عنا كما أسلفنا ، والموضوعات الخارجية ، و إن لم تكن خيرات وشرورا بالذات ، إلا أنها مادة الإرادة ، ولولاها لبقيت الإرادة قوة صرفة ولم تخرج إلى الفعل ولم تحقق الخير ، وهى إنما تفعل بالاختيار بينها . فالإنسان الكامل يعتبر الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار ، والموضوعات المضادة لها منبوذة ، دون أن يتعلق بموضوع دون آخر ، ودون أن يريد موضوعاً ما كما يريد الخير ، فإذا ابتلى بمرض أو أصابته مصيبة آثر ذلك لعلمه أنه مقدر عليه ، فيتوفر له الخير الحقيقى فى كل حال . اللهم إلا إذا نزلت به فوادح لا تطاق ، فله حينئذ أن ينتحر و يتخلص من حياة لم يعد فيها شىء مطابقاً للطبيعة . وفيما خلا هذه الشدائد فإنه يصمد للدهر لا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يندم ، بل يرتفع بنفسه فوق كل شىء و يحتفظ بحريته و ينعم بفضيلته .

ب — وأدنى من الإنسان الكامل مرتبة إنسان ناقص يعلم وظائفه وحدودها

ولـكنه لا يرتقى بعقله و إرادته إلى الطبيعة الـكلية ، فلا يرى فى الوظائف توابع لإرادته بل يعتبرها واجبات مفروضة و يؤديها على هذا الاعتبار واحدة بعد أخرى متفرقة لا تجمعها فكرة الطبيعة الكلية ، فتظل أفعاله من جنس موضوعاتها لا خيراً ولا شراً ، ينقصها لكى تصير خيراً وفضيلة أن تصدر عن العقل المطابق للعقل الـكلى ولأجل هذه المطابقة . والنقصان على درجات : درجة دنيا الإنسان فيها برىء من معظم النقائص لا منها جميعاً ، ودرجة تالية الإنسان فيها برىء من جميع الأهواء ولـكنه عرضة للسقوط فيها ، ودرجة ثالثة وأخيرة الإنسان فيها آمنٌ خطر السقوط ولا يفتقر ليكون حكيماً لغير الشعور بالحـكمة . ولـكنه ناقص ما دام لم يبلغ إلى هذا الشعور وفى أية درجة كان ، مثله مثل الغريق فإنه مختنق سواء أ كان فى قاع الماء أو قريباً من السطح ، أو مثل الرامى فإنه مخطئٌ سواء أجاء سهمه قريباً من الهدف أو بعيداً منه . ذلك بأن الحـكمة شىء غير منقسم لا يحتمل التدرج ، هى استقامة الإرادة إما أن توجد أو لا توجد كما أن الخط إما مستقيم أو منحن ولا وسط .

ح — و يليه الإنسان الشرير أو الضـال غابت عنه فكرة الطبيعة الـكلية وانحرفت ميوله عن استقامتها الأولى فاتخذ نفسه مركزاً للوجود وعارض الخير الـكلى بأشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع وحصر سعادته فيها فتعرض لشتى الهموم والآلام . أفعاله مناقضة للحكمة كل المناقضة ، كلها عصيان للعقل وللطبيعة فـكلها متساوية ليس بينها خفيف وثقيل إلا من جهة أن منها ما يتضمن معاصى أ كثر من غيره فيعد أثقل ، كقتل الأب مثلاً فإنه يتضمن إزهاق النفس والغدر ونكران الجميل . وتتفاوت العقوبات بهذا الاعتبار . وتنحرف الميول باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غرضاً وغاية ، وتساعد البيئة على ذلك بما تفرض على الأطفال من عادات لاتقاء البرد والجوع والألم على أنواعه فتقنعهم بأن كل ألم شر ،

و بإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة بلسان الأهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين . فتنقلب الميول انفعالات وأهواء أى ميولاً مسرفة مضادة للعقل تزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة . وليس الانفعال أو الهوى الإحساس اللاذ أو المؤلم الحادث فى النفس عن الأشياء ، ولكنه قبول النفس لهذا الإحساس . والفرق بينهما كالفرق بين الألم والحزن أو بين اللذة والغبطة فإن الحزن والغبطة موقفان للإنسان بما هو عاقل بإزاء الألم واللذة اللذان هما حالان له بما هو حاس . فالانفعال صادر عن رضى النفس أو نفورها بإزاء إحساس ما أو حدث ما أى أنه حكم : مثال ذلك ليس حكمنا بأن « موت الصديق مصيبة » هو الذى يحرك النفس بل الحكم بأنه « من اللازم أو اللائق أن نحزن لهذه المصيبة » بحيث إذا أردنا أن نستبعد الحزن وجب أن نستبعد هذا الحكم لا الحكم الأول ، وقس على ذلك سائر الانفعالات . فالانفعالات مخالفة للطبيعة وللعقل من هذه الناحية ومن ناحية المبالغة فيها واضطراب النفس بها . وهى جميعاً رديئة يجب استئصالها . وهى أمعن فى عدم المعقولية فإن زيادتها ونقصانها مستقلان عن الحكم إلى حد ما ، إذ نرى الحزن مثلاً أشد عند قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه . وقد ينمو الانفعال و يرسخ فيصير مرضاً فى النفس يتعذر علاجه وهذه أدنى الدركات . — فالرواقيون يعودون إلى رأى سقراط أن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، و يقولون إن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة أو أنه العقل يصير غير عاقل بتراخى النفس وجريها مع الميل المسرف والحكم الكاذب . ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما فى الطبيعة صادر عن العقل الكلى صدوراً ضروريا ؟ . . .

ى — إذا انحصر الخير فى الإرادة وكانت الأشياء لا خيراً ولا شرًّا نتج أن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرفية بحتة كما كان يقول السوفسطائيون والكلبيون . أما الاجتماع فى حد ذاته فمطابق للطبيعة صادر عن الأسرة ، وهى

جماعة طبيعية ، بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها خلافاً لما يقول أبيقوروس . ولا ينبغي أن يقف هذا التعاطف عند حد ، ولا أن يتفرق الناس مدناً وشعوباً لكل منها عصبيته وقانونه ، فإنهم جميعاً إخوة ليس بينهم أسياد وعبيد ، وهم جميعاً مواطنون من حيث أنهم متفقون فى الماهية وموجودون فى طبيعة واحدة هى أمهم وقانونهم . فوطن الحكيم الدنيا بأسرها — وما أبعدنا عن أفلاطون وأرسطو ! — ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن ، بخلاف ما يريده الأبيقوريون ، فيؤسس أسرة ويعنى بالسياسة . ولكنه لا يثور على النظام القائم ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى بل يعتبر النظم السياسية سواء ويجتهد فى حسن التصرف بها .

هـ — ولقد كانت الرواقية مدرسة فضيلة وشمم وشجاعة وإن لم يخلُ أصحابها من العُجب وحب الظهور يذهبان ببعضهم أحياناً إلى حد الانتحار إظهاراً لشجاعتهم وفضيلتهم ، مع أن مبادئهم تستوجب إنكار الانتحار واعتباره مناقضاً لحب البقاء وثورة على الطبيعة الكلية التى وهبتنا ذلك الميل الأساسى . وعرفت المدرسة عصراً ثانياً هو « الرواقية المتوسطة » فى القرنين الثانى والأول قبل الميلاد أهم رجاله أسيويون كذلك من طرسوس وسلوقية وصيدا ، خالف بعضهم الزعماء الأولين فى مسائل ثانوية . ثم عصراً أخيراً رومانيًّا هو « الرواقية الجديدة » فى أيام القياصرة ، أشهر أسمائه سنيكا وأبيقتاتوس والإمبراطور مرقس أوراليوس ، وهم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم إلينا كاملة ، وهى متأخرة أربعة قرون على تأسيس المدرسة . وبعد ذلك لم تعدم المدرسة أتباعاً متفرقين ، ونحن نجد فى رسائل إخوان الصفاء كثيراً من الآراء الرواقية فى وحدة الطبيعة وفى القدر والحرية والأخلاق والتنجيم . ونحن نرى أن مذهب أسبينوزا ما هو إلا المذهب الرواقى فى ثوب ديكارتى ، وأن الأخلاق عند كَنْط هى الأخلاق الرواقية .

الفصل الرابع

الشكاك

٩١ — الشك الخلقى : بيرون :

أ — ليس الشك جديداً فى الفلسفة اليونانية ، فقديماً اتهم بارمنيدس المعرفة الحسية ، واتهم أتباع هرقليطس المعرفة العقلية ، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والأخلاق والعادات ذريعة قوية للشك . ولكننا الآن بإزاء شك جديد له أسبابه ومميزاته : فقد ازداد عدد المذاهب واشتد تعارضها ، وفتح الإسكندر بلاداً رأى فيها اليونان ألواناً من العادات والأخلاق ، ولما قضى وتمزق ملكه وراح اليونان يتقاتلون كان من جراء انحطاطهم السياسى تخاذل الهمم وتعاظم حاجة العقلاء للراحة ، فقامت إلى جانب المدارس القديمة النظرية مدارس توجهت إلى طلب الطمأنينة والسعادة أولاً وقبل كل شيء على ما رأينا . وكانت منها المدرسة الشكية . لم يكن الشاك فى هذا الدور نافياً متهكماً كالسوفسطائى ولكنه رجل مغلوب على أمره فَقَدَ الإيمان بالحق والخير فى بيئة تبلبلت فيها الأفكار وفسدت الأخلاق إلى حد بعيد فانعزل فى نفسه لا يوجب ولا ينفى وإنما يقول : لا أدرى . ولم يكن كالسوفسطائى مزهوًّا بفنه طالباً المال ، ولكنه كان جادًّا معرضاً عن متاع الدنيا ، أقرب فى أخلاقه إلى الرواقية منه إلى الأبيقورية . ولم يكن هداماً مثله ، ولكنه كان يرى فى الإخلاد إلى التقاليد والعقائد الشعبية وسيلة إلى الراحة والاطمئنان . وكان السوفسطائيون مبتدئين يحاجون بلا ترتيب ولا منهج ، أما الشكاك فأناس انتفعوا بتقدم الفكر اليونانى فأتقنوا المحاجة على

أصولها وأبلغوا الشك أشده وأقاموه مذهباً بين المذاهب .

ب — و إمامهم بيرون (٣٦٥ — ٢٧٥) المعروف بأنه صاحب مذهب اللاأدرية ، المنكر للعلم وللبقين . وُلد فى إيليس ، وتتلمذ لأحد الميغاريين وعرف أحد أتباع ديموقريطس ، ورافق و إياه حملة الإسكندر على الشرق ، فرأى « فقراء » الهنود وأعجب بما كانوا يبدون من عدم مبالاة بالحياة وثبات فى الآلام . و بعد وفاة الإسكندر عاد إلى وطنه ، قضى فيه حياة هادئة بسيطة ، وكان موضع إجلال مواطنيه ، عينوه كاهناً أعظم وأقاموا له تمثالاً بعد موته .

حـ — لم يدوّن آراءه و إنما ذكرها تلاميذه . و يرجع ما بقى لنا من أقوالهم إلى ما يأتى : كل قضية فهى تحتمل قولين و يمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة . فالحكمة فى العدول عن الإيجاب والسلب والامتناع عن الجدل والوقوف عند الظواهر . (فإن الشك لا يتناول الظواهر وهى بينة فى النفس ولكنه يتناول الأشياء فى أنفسها ، والشاك يقر أن الشىء الفلانى يبدو له أبيض ، وأن العسل يبدو لذوقه حلواً ، وأن النار تحرق ؛ ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشىء أبيض وأن العسل حلو وأن من طبيعة النار أن تحرق) . وعلى ذلك ليس هناك خير وشر بالذات ، وكل ما هنالك عرف واصطلاح يسير عليهما الناس . الشىء الواحد تارة يكون خيراً وتارة شرًّا ، وكل شىء فهو زائل الخير والشر على السواء . فالناس يخطئون إذ يتوهمون سعادتهم وشقاءهم فى الأشياء أنفسها و يعتمدون عليها كأنها باقية . أما إذا اقتنعوا أن الأشياء زائلة والأحوال متقلبة انتفى تصديقهم بها وانعدم ميلهم إليها أو جزعهم منها ، ونعموا بالطمأنينة أى السعادة مهما تكن الظروف . — و يلوح أن أقواله كانت من هذا الطراز الأخير ، وأن الشك عنده كان خلقيًّا أكثر منه منطقيًّا ، وكان موجهاً لقيمة الأشياء بالإضافة إلى السعادة لا إلى قيمة المعرفة فى ذاتها ، ولم يذكر عنه أنه اشتغل بالمنطق والعلم

الطبيعي وعنى بالرد على أصحابهما كما سيفعل المنتمون إليه فى عهد متأخر .

٩٢ — الأكاديمية الجديدة أومذهب الاحتمال . أرقاسيلاس وقرنيادس

ا — قبل هذا العهد و إلى جانب تلاميذ بيرون نجد الشك فى مدرسة كانت تظن أبعد المدارس عنه هى مدرسة أفلاطون . وأول من قال به من رجالها أرقاسيلاس (٣١٦ — ٢٤١) ونهجت المدرسة نهجه إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد فعرفت لهذا العهد بالأكاديمية الجديدة . ولد أرقاسيلاس فى إيولية وجاء أثينا فاستمع إلى ثاوفراسطس ثم اختلف إلى الأكاديمية و بقى فيها وترأسها من سنة ٢٦٨ إلى وفاته . وكان على جانب عظيم من البراعة الخطابية والمقدرة الجدلية فتقاطرت عليه جماهير التلاميذ . وقد كان يناقش ولا يكتب لأنه أراد أن يعود إلى منهج سقراط فى الجدل وتصنع الجهل أو إلى منهج أفلاطون الذى كان من عادته أن يناقش القولين المتناقضين فى قضية واحدة وأن يستعمل صيغاً شكية مثل « يلوح وقد يكون » وما إلى ذلك . — وجه همه إلى منازلة زينون وأصحابه وزعزعة ثقتهم باليقين فهاجم نظرية « الفكرة الحقيقية » فأنكر أولا أن يقع التصديق على فكرة وهو إنما يقع على قضية ؛ وقال ثانياً إن لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شيء كما يتبين من أخطاء الحواس وخيالات النام وأوهام السكر والجنون ، فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية وغير الحقيقية وليس هناك علامة للحقيقة . و إذا كانت التصورات سواء كانت الحكمة فى تعليق الحكم على الشيء فى ذاته . غير أن من الأراء ما يبدو معقولاً ومن الأفعال ما يبدو مستقيما ، هى تلك التى يمكن الدفاع عنها بعد استعراض الحجج المؤيدة لها والمعارضة ، دون أن يؤخذ هذا الدفاع برهاناً على مطابقتها لحقيقة ممتنعة الإدراك . فأرقاسيلاس كان احتماليًا أو مرجحاً يعتقد بالعقل فى هذه الحدود

فيختلف من هذه الناحية عن بيرون وتلاميذه الذين كانوا يخضعون للعادة والقانون المرعى خضوعاً أعمى ، ويحتفظ بشيء من سقراط وأفلاطون .

ب — وتوالى على المدرسة زعماء ثلاثة نحوا هـذا المنحى ولم يزيدوا شيئاً . وجاء بعدهم قرنيادس (٢١٤ — ١٢٨) . نشأ فى قورينا ودخل الأكاديمية ثم صار زعيمها قبل سنة ١٥٦ إلى وفاته . ومما يذكر عنه أن أثينا كانت قد خربت مدينة أوربة فقضى عليها مجلس الشيوخ الرومانى بغرامة — وكان قد صار الحكم بين المدن اليونانية بعد فتح اليونان سـنة ١٤٦ — فأوفد الأثينيون إلى روما سفراء ثلاثة يدافعون عن قضيتهم اختاروهم من ثلاث مدارس فلسـفية : واحد رواقى وآخر أرسطوطالى وثالث أكاديمى هو قرنيادس ، فكان لخطبهم تأثير كبير فى المجلس وفى الجمهور . وخطب هو الجمهور يومين متواليين أورد فى اليوم الأول الحجج المؤيدة للأخلاق ، وفى اليوم الثانى الحجج المعارضة ، فكان إعجاب القوم بالخطبة الثانيـة أعظم ، وخافت السلطة على العقائد الموروثة ، فطلبت إليه أن يبرح المدينة .

حـ — لم يكتب ولـكنه جادل . جادل الرواقيين على الخصوص وأنكر أن تكون هناك علامة للحقيقة . نقـــد الحواس والعقل والعرف ، وقال بالاحتمال والترجيح ، ووضع لذلك ثلاثة شروط . الأول : الانتباه ، فكل ما انتبهنا إليـه من التصورات وبدا واضحاً قويًّا صدقناه مع الاحتفاظ برأينا أنه قد يكون كاذباً أى اعتبرناه محتملاً . الشرط الثانى : عدم تناقض التصورات ، مثال ذلك إذا أبصرت شخصاً فإنى أبصر وجهه وقامته ولونه وحركاته وثيابه والأشياء المحيطة به ، فإذا اجتمعت هـذه كلها صدقت الرؤية أى اعتبرتها محتملة ، أما إن غاب بعضها فقد وجب علىّ الحذر . الشرط الثالث : امتحان التصورات فى جميع تفاصيلها ، مثال ذلك إذا أبصرت حبلاً وظننته ثعباناً فإنى أضرب به بالعصا فأعلم ما هو .

بهذه الشروط نستطيع أن نطمئن إلى التصور ، ولكنها لا تخولنا الحق فى الحكم على الشىء فى ذاته . هى محك للتصور فقط ، والاحتمال المستند إليها معادل عمليًا للحقيقة الممتنعة الإدراك .

٩٣ — الشك الجدلى : أناسيداموس وأغريبا

ا — وتوالى تلاميذ بيرون من جهتهم يحاكون أستاذهم إلى أن قام أناسيداموس فوضع المذهب وضعاً علميًا ودعمه بالحجج . ولسنا ندرى زمانه بالضبط فإنه يتراوح بين أوائل القرن الأول قبل الميلاد وأواخر القرن الأول بعده . وكل ما يقال عنه أنه علم بالإسكندرية فى وقت غير معين ، وتذكر له كتب لم تصل إلينا . أما آراؤه فمروية فى الكتب القديمة وتلخص فيما يلى : انتمى صراحة إلى بيرون ، وميز الشكاك من الأكاديميين بأن هؤلاء يقولون أن لا شىء محقق ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل والخير والشر والحكمة والحماقة فيقعون فى التناقض ؛ أما الشكاك فلا يوجبون ولا يسلبون أصلاً . وأورد حججاً عشراً لتبرير تعليق الحكم فى المحسوسات وثلاث حجج ضد العلم .

ب — وهذه هى الحجج العشر جمعها من قدماء الفلاسفة ومن الأكاديمية الجديدة : الأولى أن اختلاف الأعضاء الحاسة فى الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة ؛ فالرؤية مثلاً تختلف باختلاف تركيب العين ، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان فإن منه المغطى بصدف أو ريش أو قشر أو شعر ، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان ويبوسته . وإذن فلنا أن نقول عن الشىء المدرك بالحواس إنه يبدو لنا كذا لا أنه كذا فى ذاته ، إذ لا يسوغ لنا أن نفرض أن إحساساتنا أصدق من إحساسات الحيوان . — الحجة الثانية أن اختلاف الناس جسماً ونفساً يستتبع اختلاف إحساساتهم

وأحكامهم فكيف الاختيار ؟ هل نرجع للأغلبية ؟ ولكن التجربة لا يمكن أن تتناول الناس جميعاً ، ثم إن الأغلبية تختلف بين بلد و بلد و بين عصر وعصر فيتعين العدول عن الاختيار والامتناع عن الحكم . — الحجة الثالثة أن الحواس تتعارض بإزاء الشيء الواحد ؛ فالبصر يدرك بروزاً فى الصورة واللمس يدركها مسطحة ، والرائحة اللذيذة للشم مؤذية للذوق ، وماء المطر مفيد للعين ضار للرئة . ومن يدرينا ؟ لعل تباين الإدراكات الحسية ناشىء من تباين حواسنا . وإذن فنحن هنا أيضاً ندرك الظواهر لا الحقائق . — الحجة الرابعة أن إدراكات الحس الواحد تختلف باختلاف الظروف من سن وصحة ومرض ونوم ويقظة وانفعال وهدوء وغير ذلك ؛ فمثلاً العسل يبدو مرًّا فى الحمى وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان . وإن قيل إن مثل هذه الحالات مرضى استثنائى أجاب الشكاك : وكيف نعلم أن الصحة ليست ظرفاً بغير الظواهر ؟ — الحجة الخامسة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والأمكنة والأوضاع ؛ فالسفينة البعيدة تبدو صغيرة ثابتة فإذا ما اقتربت أو اقتربنا منها بدت كبيرة متحركة ، والبرج المربع يبدو مستديراً عن بعد ، وتبدو العصا منكسرة فى الماء مستقيمة خارجه ، وضوء المصباح يبدو ضئيلاً فى الشمس ساطعاً فى الظلام ، وإذا نظرنا إلى صورة عن بعد رأينا فيها بروزاً فإذا نظرنا إليها عن قرب بدت مسطحة ، وعنق الحمام يختلف تلوينه باختلاف حركته : فكيف السبيل إلى معرفة الأشياء بغض النظر عن المكان الذى تشغله والأوضاع التى تتخذها والمسافات التى تفصلنا عنها ؟ — الحجة السادسة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تمتزج به أو تتحد به من هواء أو حرارة أو ضوء أو برد أو حركة ؛ فلون الوجه يختلف فى الحر وفى البرد ، ويختلف الصوت فى الهواء اللطيف وفى الهواء الكثيف ، ويختلف لون الأرجوان فى ضوء الشمس

وفى ضوء المصباح ، ونحن لا ندرك الأشياء إلا بواسطة أعضاء الحواس ، وامتزاجها بالأعضاء يفسد الإدراك كما رأينا فى الحجة الرابعة ، فكيف السبيل إلى إدراك الشىء فى نفسه مع استحالة فصله عما يحيط به ؟ — الحجة السابعة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب الكمية ، فمثلاً قرن المعزى يبدو أسود بينما قشوره تبدو بيضاء ، وحبة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة ، والنبيذ يقوينا إذا تعاطيناه باعتدال ويضعفنا إذا أسرفنا . — الحجة الثامنة أن كل شىء نسبى بالإضافة إلى الأشياء المدرَكة وإلى الشخص المدرِك ؛ فالشىء ليس إلى اليمين أو اليسار إلى أعلا أو أسفل بنفسه بل بالنسبة إلى شىء آخر ، وكذلك الكبير والصغير والأب والابن ، فليس شىء مدرَكاً فى نفسه . — الحجة التاسعة أن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المألوف والنادر ؛ فالنجم المذنب يدهشنا لندرته ، ولولا أنا نرى الشمس كل يوم لكانت تبدو مخيفة ، فليست صفات الأشياء هى علة أحكامنا عليها بل كثرة ورودها أو ندرته . — الحجة العاشرة اختلاف العادات والقوانين والآراء ؛ فالمصريون يحنطون الموتى والرومان يحرقونهم وبعض الشعوب يلقيهم فى المستنقعات ، ويجيز الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم ويجيز المصريون زواج الإخوة من أخواتهم ويحظر القانون اليونانى كل ذلك . واختلافات الأديان ومذاهب الفلاسفة وقصص الشعراء معلومة للجميع . وإذن فكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الناس رأوا أو يرون كذا أو كذا أى ما بدا أو يبدو لهم حقا لا الحق فى ذاته . — وهذه الحجج أنواع يمكن ردها إلى واحدة هى حجة النسبية نعتبرها جنساً عالياً تحته أجناس ثلاثة : جنس خاص بالشخص المدرك يشمل الحجج الأربع الأولى ، وجنس خاص بالموضوع المدرك يشمل الحجتين السابعة والعاشرة ، وجنس خاص بالشخص والموضوع جميعاً يشمل الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة .

حـ — ونقده للعلم يعتبر أثره الخاص فى المذهب ، وكان لا بد من هذا النقد ليتم له قوله بتعليق الحكم . وتعريف العلم أنه معرفة العلل بالظواهر ، فله حجة تبطل المعرفة بمعنى أنها معرفة الحقيقة ، وأخرى تنقد العلية ، وثالثة تنفى إمكان التأدى من الظواهر إلى العلل : فالحجة الأولى تقول إن وجدت الحقيقة فهى لا تخلو أن تكون إما محسوسة و إما معقولة ، ولكنها ليست محسوسة لأن كل ما هو محسوس فهو مدرك بالحس وليست الحقيقة مدركة بالحس لأن الإحساس بذاته خلو من البرهان وليس يمكن إدراك الحقيقة دون برهان فليست الحقيقة محسوسة . وهى ليست معقولة و إلا لم يكن شىء محسوس حقيقيا وهذا باطل . — الحجة الثانية : لا يستطيع الجسم أن يحدث جسماً إذ يستحيل أن يحدث شىء شيئاً لم يكن موجوداً وأن يصير الواحد اثنين ، ولا يستطيع اللاجسمى أن يحدث لا جسميا وذلك لنفس السبب ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس واللاجسمى منزه عن التماس فلا يفعل ولا ينفعل ، ولا يستطيع الجسم أن يحدث لاجسميا ولا اللاجسمى أن يحدث جسماً لأن الجسم لا يحتوى طبيعة اللاجسمى واللاجسمى لا يحتوى طبيعة الجسم فالعلية ممتنعة . — الحجة الثالثة : يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أن الظواهر علامات العلل الخفية ، ولكن الظواهر أو العلامات تظهر واحدة للجميع ولا يفسرونها على نحو واحد ، مثل أعراض الأمراض تظهر للأطباء و يختلفون فى تأويلها ، والاختلافات كثيرة من هذا القبيل فى جميع فروع المعرفة ، فالعلم ممتنع .

ى — وكان لأناسيداموس أتباع لم يحفظ التاريخ شيئاً عنهم فلا تفيدنا أسماؤهم . واحد فقط نعلم أقواله ونجهل زمانه وأحواله هو أغريبا يوضع فى القرن الأول أو الثانى للميلاد . له خمس حجج : الأولى تناقض الفلاسفة فيما بينهم وفيما بينهم و بين العامة . — الثانية نسبية أحكامنا إلينا أو بعضها إلى بعض .

وفى هاتين الحجتين تدخل حجج أناسيداموس العشر . — الحجة الثالثة التداعى إلى غير نهاية فى البرهان بمعنى أن كل قضية فهى تتطلب برهاناً وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث لايتم برهان أبداً . — الحجة الرابعة أن المبادئ التى يعتمد عليها أصحاب اليقين لتفادى التسلسل فى البرهان فروض غير مبرهنة فهى ليست أبين من نقائضها . الحجة الخامسة إذا أردنا تفادى التسلسل فليس لدينا سوى البرهان الدورى الذى يقيم المقدمة على النتيجة والنتيجة على المقدمة فالبرهان ممتنع على كل حال . — والحجتان الأولى والثانية خاصتان بمادة المعرفة أو بالمعرفة الحسية ، والحجج الثلاث الباقية خاصة بصورة المعرفة أو بأصول المعرفة العقلية . والقسم الأول يرمى إلى أن اليقين غير موجود بالفعل ، والقسم الثانى يرمى إلى أن اليقين لا يمكن أن يوجد .

٩٤ — الشك التجريبي : سكستوس

ا — ونشأت طائفة من الأطباء اعتنقوا الشك أو طائفة من الشكاك احترفوا الطب . أخذوا بالموقف الهادم السلبى الذى هو تراث سلفائهم وزادوا عليه موقفاً إيجابياً أوحت به صناعتهم هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون التجاء إلى العقل أو حكم على حقائق الأشياء ، فأقاموا الفن بديلاً من العلم وعرفوا لذلك بالتجريبيين . أشهرهم سكستوس أمبيريقوس أى التجريبى نكاد لا نعرف شيئاً عن حياته ، عاش فى القرن الثانى للميلاد على ما تذكر بعض الروايات ، أو فى القرن الثالث على ما جاء فى روايات أخرى . له كتب هى موسوعة المذهب الشكى فيها أخبار الشكاك وحججهم ، وقد وصلت إلينا منها ثلاثة : واحد يدعى الحجج البيرونية وهو موجز المذهب ، وآخر عنوانه الرد على الفلاسفة ، والثالث فى الرد على العلماء .

ب — والقسم السلبى فى كتبه تكرار لما سُبق إليه من أقوال الشك

موزعة على ثلاثة أقسام : ضد المناطقة وضد الطبيعيين وضد الخلقيين . وهو ينبه إلى أن دحض أصحاب اليقين لا يعنى البرهان على أنهم مخطئون (فإن مثل هذا البرهان حكم موجب) ولكنه يعنى أنهم غير محقين أو بالأحرى أنه يمكن دائماً معارضة أقاويلهم بأقاويل معادلة لها قوة . ومما يذكر من حججه ضد المناطقة نقده للقياس والاستقراء ، فهو يقول عن القياس : إن المقدمة الكبرى « كل إنسان فهو حيوان » لم يقلها القائل إلا لعلمه أن سقراط وأفلاطون وديون هم أناسي وحيوانات فى آن واحد ، فإذا أضاف قوله « وسقراط إنسان إذن فسقراط حيوان » كان هذا منه مصادرة على المطلوب الأول لأن القضية الكبرى الكلية لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل (٥٠ ب) . — ويقول عن الاستقراء إنه إذا لم يتناول سوى بعض الجزئيات كانت نتيجته الكلية غير منطقية لعدم جواز الانتقال من البعض إلى الكل ، ولا يمكن أن يتناول جميع الجزئيات لأن عددها غير متناهٍ ، فالاستقراء تامًّا كان أو ناقصاً ممتنع (٥٠ و) ، والبرهان بنوعيه (قياس واستقراء) ممتنع .

حـ — أما القسم الإيجابى فلم يعرضه صراحة ولكنه ظاهر من عباراته فهو يقول : « لسنا نريد معارضة الرأى العام ولا الوقوف جامدين بإزاء الحياة » ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة وكافية للحياة وهى ترجع إلى ثلاثة أمور : (١) الشاك يتبع الطبيعة فيأكل عند الجوع ويشرب عند العطش ويلبى سائر الحاجات الطبيعية كما يفعل كافة الناس . (٢) والشاك يتبع القوانين والعادات لأنها مفروضة عليه . (٣) والشاك يدرك الظواهر وترابطها فيكتسب تجربة تؤدى به عفواً إلى توقع بعضها عند حدوث بعض ، وكل ذلك بناء على ملاحظات كثيرة شخصية أو متواترة ، فيحصل بذلك على الفن أى على جملة نتائج الملاحظات فى موضوع ما ، فيأخذ بهذه النتائج غفلاً مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادئ

كلية و يتوقع المستقبل بنـاء عليها بالعادة دون أن يكون لهذا التوقع أساس فى الحقيقة أو مبرر فى عقله ؛ فيتعلم القراءة والـكتابة دون التفات إلى فقه اللغة ، و يتعلم الـكلام دون التعرض لعلم البيان ، و يستخدم العدد دون الخوض فى علم الحساب ، و ينبئ بالمطر والصحو والزلازل بنـاء على الملاحظة الصرفة دون نظر إلى علم الفلك أو علم التنجيم ، و يطبب دون ادعاء معرفة ماهيات الأمراض وتعيين عللها .

ى — ومعنى هـــذا أن اليأس من البلوغ إلى العلم يرد الشاك إلى موقف الرجل الساذج مع هـــذا الفارق وهو أن الساذج لا يُعنى بالبحث عن تفسير الأشـياء والشاك يعتقد أن ليس هناك تفسير يبحث عنه أو أن هـــذا التفسير ممتنع المنال . ولـكن مهما يحرص الشكاك على تعليق الحـكم فإن الحياة تضطرهم إلى قبول اليقين ، فإذا قبلوه إلى هذا الحد المتواضع الذى ذكرنا لم يعد هناك مانع من قبوله إلى حد أكبر ، بل إن فطرة العقل تدفعه إلى امتحان أسباب اليقين أيا كان مقداره وتؤدى به إلى الأسباب الأولى التى هى أصول العلم . وما من حجة من حجج الشـكاك إلا وهى مردودة ، ولم يكونوا ليغتروا بها لو أنهم نظروا نظراً جديا فى تفنيد أفلاطون وأرسطو دعاوى السوفسطائيين والميغاريين ، ولـكن الناس كما أنهم لايتعظون بحوادث التاريخ أو ينسونها فـكثيراً ما لاينظرون فى آراء من تقدمهم ، بحيث أن الفلسفة كالتاريخ تعيد نفسها . ولقد عاد الشك فى العصر الحديث فأثر فى فـكر ديكارت ، وتغلب على فـكر هيوم ، وأيقظ كَنْط من «سباته اليقينى» فحمله على اصطناع نوع من اليقين التجريبى ، وقدم لستوارت مِل الأركان الأساسية لمنطقه الاستقرائى بمـا فى ذلك نقده للقياس وتلمسه أساساً للاستقراء .

الفصل الخامس

الأفلاطونية الجديدة

٩٥ — فيلون الإسكندرى :

١ — فى القرن الثانى قبل الميلاد نهضت الأفلاطونية فى عدة مدن بين أهل الطبقة الراقية . وفى القرن التالى نهضت الفيثاغورية كمدرسة خلقية . واختلطت النزعتان عند كثير من المفكرين وتأثرتا بالديانات الشرقية . وفى القرنين الأول والثانى للميلاد زاد الإقبال على كتب أفلاطون ووضعت عليها الشروح وبالأخص على « تيماوس » ، وقام الجدل فيما يذكر هذا الكتاب عن أصل العالم فكانت الكثرة على أن العالم عند أفلاطون قديم ، وكان اليهود والمسيحيون على أنه حادث مصنوع . — واتخذت الأفلاطونية شكلاً جديداً ظاهراً عند فيلون اليهودى الإسكندرى . وكانت الإسكندرية قد خلفت أثينا كمركز للفلسفة واكتظت بالعلماء من مصريين ويهود ويونان ورومان . وكانت جاليتها اليهودية غنية زاهرة آخذة بحظ عظيم من الثقافة اليونانية حتى أنها لم تكن تقرأ التوراة إلا فى الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية [1] ، وكانت تعتقد فى معظمها أن الوحى الإلهى يشمل هذه الترجمة أيضاً . وكان فيلون كبير القدر فى قومه . لم يُضبط تاريخه ، فهو يوضع ما بين سنة ٤٠ قبل الميلاد وسنة ٤٠ بعده . ومما يذكر عنه أنه ذهب فى أواخر أيامه فى وفد إلى روما يشكو معاملة الحاكم الرومانى على مصر لأهل ملته . ولم يكن يعرف العبرانية فقرأ التوراة

(١) هى أقدم الترجمات وأشهرها ، قام بها فى القرن الثالث قبل الميلاد بناء على أمر بطليموس فيلادلف اثنان وسبعون عالماً من يهود مصر ، وهذا العدد هو أصل التسمية .

باليونانية وشرحها بهذه اللغة . وغرضه أن يبين لليونان أن فى التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم . وكان يهود الإسكندرية يشرحونها شرحاً رمزيا كما كان اليونان قد ألفوا أن يشرحوا هوميروس منذ زمن طويل ، فكانوا يصورون التوراة بالإجمال كأنها قصة النفس مع الله ، تدنو منه تعالى أو تبتعد عنه بمقدار ابتعادها عن الجسم أو دنوها منه . وكانوا يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين مثلاً بأن الله خلق عقلاً خالصاً ثم صنع على مثال هذا العقل عقلاً أقرب إلى الأرض (آدم) وأعطاه الحس (حواء) معونة ضرورية له ، فطاوع العقل الحس وانقاد للذة (الحية) وهكذا .

ب — وفيلون يدمج فى شرحه الضخم الآراء الفلسفية المعروفة فى عصره مبعثرة من غير ترتيب ، ولا يعنى بتلخيص آرائه وتحديد معانى ألفاظه ، بل لا يحجم أحياناً كثيرة عن الجمع بين آراء متنافرة ، بحيث يتعذر تصوير فكره . ويستخلص من هذا المزيج بضعة أفكار : الفكرة الأساسية هى فكرة إله مفارق للعالم ، خالق له ، معنى به ولكنه من البعد عن كل ما يدركه العقل بحيث لا نستطيع أن نعلم عنه شيئاً آخر . فكل ماورد فى التوراة من تشبيه يجب أن يؤول بحسب هذا الاعتبار . وفكرة أخرى هى أن العناية ليست مباشرة ولكنها تتخذ وسطاء ، وكذلك لا تبلغ النفس إلى الله إلا بوسطاء . والوسيط الأول هو « اللوغوس » أو الكلمة ابن الله نموذج العالم . ويليه الحكمة فرُجل الله أو آدم الأول فالملائكة فنفَس الله وأخيراً « القوات » وهى كثيرة ملائكة وجن نارية أو هوائية تنفذ الأوامر الآلهية . وتطهير النفس بالزهد وعلى الأخص بالعبادة الباطنة يصعد بها من وسيط إلى وسيط حتى الوسيط الأعظم أى كلمة الله . ويبدأ التطهير والصعود . والعودة إلى الله حين يعلم الإنسان بطلان المحسوسات وزوالها (وفيلون يدلل عليه بحجج أنا سيداموس) . وغاية النفس البلوغ إلى الله بالذات

والاتحاد به لا الوقوف عند معرفة الله بواسطة العالم (وهـذا حظ الأكثرين) أو معرفة الله بالوسيط (وهذه درجة أرقى) . — فإذا ما أردنا أن نتبين ماهية هؤلاء الوسطاء اعترضنا تعدد النصوص وتباينها : فاللوغوس هو تارة الوسيط الذى خلق الله العالم به كما يصنع الفنان بآلة والذى نعرف الله به والذى يشفع لنـا عند الله . وهو طوراً ملاك الله المذكور فى التوراة أنه ظهر للآباء وأعلن إليهم أوامر الله . وهو مرة قانون العالم وقدره على مذهب هرقليطس والرواقيين . ومرة أخرى هو المثال والنموذج الذى خلق الله العالم على حسبه كما يقول أفلاطون . وغير ذلك كثير . أما « القوات » فهو تارة يردها إلى المثـل الأفلاطونية وطوراً يتصورها روابط تشد الأشيـاء وتوحدها على رأى الرواقيين . وحيناً هى درجات صعود النفس إلى الله وحيناً آخر هى صفات الله .

٩٦ — أفلوطين :

ا — من الإسكندرية أيضاً خرج أفلوطين أكبر مجددى الأفلاطونية . وُلد فى ليقوبوليس من أعمـال مصر الوسطى سنة ٢٠٥ ميلادية ، و بقى بها إلى الثامنة والعشرين ، ثم قصد إلى الإسكندرية وتتلمذ لأمونيوس الملقب بساكاس أى الحمال لأنه كان حمالاً قبل أن يشتغل بالفلسفة . وأمونيوس هو المؤسس الحقيقى للأفلاطونية الجديدة كمذهب فلسفى.. نشأ مسيحيًّا ثم ارتد إلى الوثنيـة اليونانية . ولسنا ندرى عنه شيئاً كثيرا فإنه لم يدون آراءه ، ولم يصلنا تفصيلها . إنما يقال إنه كان يوجه همه إلى خلق حياة روحية فى تلاميذ قليلين مختارين . وظل أفلوطين يأخذ عنه إحدى عشرة سنة . ثم أراد أن يقف على الأفكار الفارسـية والهندية ، فالتحق بالجيش الرومانى المجرد على فارس . ولـكن هذا الجيش بعد أن طرد الفرس من سوريا انهزم فى العراق ، فلجأ أفلوطين إلى أنطاكية

ثم رحل إلى روما سنة ٢٤٥ وأقام بها حتى مماته سنة ٢٧٠ . وكان مجلسه بها حافلاً بالعلماء وكبار رجال المدينة حتى لقد تتلمذ له الإمبراطور والإمبراطورة لسمو نفسه وعظيم حكمته فى إرشاد مريديه فى الحياة الروحية .

ب — ولم يشرع فى الكتابة إلا حوالى الخمسين . كان يكتب أو يملى على عجل ويدع لتلميذه وكاتب سره فورفوريوس مراجعة الأوراق . كتب أربع وخمسين رسالة هى صورة لتعليمه الشفوى ، وكان تعليمه شرحاً على نص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما ، أو على قضية رواقية أو على دعوى شكية أو جواباً عن سؤال أو ردًّا على اعتراض . فليست رسائله عرضاً منظماً لمذهبه ولكنها سلسلة محاضرات لتوضيح نقط خاصة بالرجوع إلى مذهب أفلاطون . والموضوعات المأثورة هى أقوال أفلاطون فى الخير والجمال والحب والجدل كما وردت فى تيماوس والمأدبة وفيدروس والمقالتين السادسة والسابعة من الجمهورية . والموضوع الرئيسى النجاة : نجاة النفس من سجنها المادى وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأصلى عالم الوجود والحقيقة . والمنهج تارة الجدل الصاعد من الظواهر إلى الوجود ، وطوراً الجدل النازل من الوجود إلى الظواهر . — وبعد وفاته جمع فورفوريوس الرسائل وقدم لها بترجمة لأفلوطين ووزعها على ستة أقسام فى كل قسم تسع رسائل متابعة لاعتقاد الفيثاغوريين بمزايا الأعداد فسميت بالتاسوعات . ويمكن أن يقال إن التاسوعة الأولى خاصة بالإنسان ، والثانية والثالثة بحيطه أى بالعالم المحسوس ، والرابعة بالنفس ، والخامسة بالعقل ، والسادسة بالوجود .

حـ — قبل عرض مذهب أفلوطين يجب أن نذكر أركان الوجود عند أفلاطون ، وهى ترجع إلى أربعة : أولها « الواحد » الذى حل محل مثال الخير ومثال الجمال والصانع (٣٣ — د) والذى ينطبق عليه من باب أولى أنه ليس بماهية وإنما هو شىء أسمى من الماهية لا يوصف أو لا يوصف إلا سلباً (٣٤ —

ب) . والركن الثانى النموذج الحى بالذات الحاوى جميع المثل . الثالث النفس العالمية (٣٥ — ١) . والرابع المادة . — فأفلوطين يضع كذلك « أقانيم أربعة » أى أربعة جواهر أولية : « الواحد » أو الأول ثم ثلاثة صادرة على النحو الآتى هى : العقل فالنفس فالمادة . وهو يبرهن على وجودها بالجدل الصاعد و يبين الصدور بالجدل النازل . فمن الوجه الأول يقول مع الرواقيين إن تفاوت الموجودات فى الوجود تابع لدرجة توترها واتحاد أجزائها ، ولكنه ينكر قولهم إن اتحاد أجزاء المادة يتم بمادة فإن من شأن المادة التفكك والتشتت ، و يذهب إلى أنه يجب تصور وحدة الموجود على مثال وحدة العقل والعلم ؛ فإن العلم واحد مع تألفه من قضايا كثيرة لأن كل قضية فهى تحتوى على سائر القضايا بالقوة فأجزاء العلم متحدة غير منفصلة بفضل وحدة العقل الذى يدركها . فالنظر فى معنى الموجود وفى ضرورة وحدته يؤدى بنا من الجسمى إلى اللاجسمى . والوجود الحقيقى هو التأمل والفكر الذى يرد الكثرة إلى الوحدة . وكل موجود لا يكون اتحاد أجزائه تاما فهو يقتضى فوقه اتحاداً أتم . وعلة الوحدة فى الموجود الأدنى هى تأمله المبدأ الأعلى فإن الحيوان والنبات وكل موجود إنما يحصل على صورته بحسب تأمله مثاله ونموذجه المعقول . والطبيعة كلها تتأمل النموذج الذى تحاول أن تحاكيه — تأملاً صامتاً لا يقارنه شعور ، وفوق الطبيعة النفس علة وحدة الطبيعة كما أن النفس الجزئية علة اتحاد أجزاء الجسم الحى ، وفوق النفس الكلية العقل موضوع تأملها وعلة وحدتها فإن المعقولات مترابطة متضامنة وتقتضى عقلاً كليا يحويها و يدرك ترابطها ، وفوق العقل « الواحد » الذى لا كثرة فيه ألبتة والذى هو رباط الأشياء جميعاً [1] .

---

(١) انظر الرسالة الثامنة من التاسوعة الثالثة ، والرسالتين الأولى والسادسة من التاسوعة الخامسة ، والرسالتين الثامنة والتاسعة من التاسوعة السادسة ، ومواضع أخرى كثيرة .

د — ومن الوجه الثانى أى بالجدل النازل[١] نبدأ بالواحد أو الأول وهو بسيط ليس فيه تنوع . ليس هو الوجود (لأن الوجود معين أى ماهية محدودة ومعقولة) ، و إنما هو مبدأ الوجود ووالده والوجود بمثابة ابنه البكر . فهو الأشياء جميعاً (لأنه يحويها بالقوة) دون أن يكون واحداً منها (من حيث أن ليس فيه تعيين أو تمييز وأنه يظل فى ذاته إذ يعطيها الوجود) . وهو كامل لا يفتقر إلى شىء ، ولما كان كاملاً فهو فيّاض ، وفيضه يحدث شيئاً غيره ، فيتوجه الشىء المحدث نحوه ليتأمله فيصير عقلاً (أى يصير الأقنوم الثانى الذى هو وجود وعقل وعالم معقول ، فما هو غير معين فى الأول يتعين فى الثانى ، والثانى حاوٍ المثل الكلية أى الأجناس والأنواع ومثل الجزئيات أيضاً و إلا لكان العالم المحسوس أغنى من العالم المعقول وهذا محال) . ولما كان العقل شبيهاً بالواحد فإنه يفيض قوته فيحدث صورة منه هى النفس الكلية ، وتتوجه النفس نحو العقل الصادرة عنه وتفيض فيوضاً كثيرة (لا فيضاً واحداً كالأول والعقل) فتلك نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات . فالأشياء جميعاً بمثابة حياة تمتد فى خط مستقيم من أعلا إلى أسفل ، وكل نقطة من نقط هذا الخط تختلف عن غيرها ولكن الخط كله متصل . (والعالم المحسوس حيوان كبير أو إنسان كبير ، والنفس علة حركاته الكلية أى حركات الأجرام السماوية ؛ لأن الحركة الدائرية تحاكى حركة النفس على ذاتها ، والنفس الكلية وسط بين العالمين المعقول والمحسوس تتأمل الأول وتدبر الثانى ، أو بعبارة أدق تدبر الثانى بتأمل الأول) . والمادة آخر مراتب الوجود قبل ظلمة العدم ، وهى وجود مطلق (لا وجود ناقص له نسبة

---

(١) انظر الرسالة الثانية من التاسوعة الخامسة وهى ملخص المذهب . أخذنا منها أهم القضايا ووضعنا لها شروحا بين أقواس ، وهذا الشرح مستمد من مجموع الرسائل .

للصورة كما عند أرسطو) ، وهى مع ذلك غير معينة ، فلا يوجد اتحاد حقيقى بين المادة والصورة و إنما الشيء المحسوس عبارة عن انعكاس الصورة على المادة دون أن يؤثر هذا الانعكاس فى المادة ، كما أن الضوء لا يؤثر فى الهواء . وهذا القصور عن قبول الصورة والاحتفاظ بها وعن الاتصاف بأى صفة هو الشر بالذات وهو أصل الشرور التى تلحق العالم المحسوس .

ه — واتصال النفس بالمادة هو كذلك أصل نقائصها وشرورها . فلا يكون التطهير بإخضاع المادة بل بالخلاص منها والعودة إلى حال النفس الأول . والفلسفة وسيلة النفس فى صعودها حتى تصل إلى الأول الواحد ، ولكنها لا تصل إليه بحدس عقلى من حيث أن المعيّن وحده هو الذى يمكن أن يكون موضوع إدراك — بل بنوع من « التماس » لا يوصف ولا يصدق عليه أنه معرفة ولا يميز فيه بين عارف ومعروف لأنه عبارة عن اتحاد تام وغبطة بهذا الاتحاد ، وليس يستطيع أن يبين عن هذه الحال إلا الذين ذاقوها وهم قليل وهى نادرة عندهم[1] وهم لا يستطيعون التحدث عنها إلا بالرجوع للذاكرة إذ أنهم فى حال الاتحاد يفقدون كل شعور بأنفسهم ، وهذا هو الانجذاب وهو أرفع من العقل والفكر[2] . وفى هذا يفترق أفلوطين عن أفلاطون (فيما يفترق) فإن أفلاطون بتوجهه إلى مثال الخير ومثال الجمال كان يرمى إلى إدراك أسمى المعقولات ، أما أفلوطين فيريد أن يجاوز المعقول والإدراك إلى الاتصال والاتحاد بما لا مجال فيه لتعيين وتمييز . وهو بهذا يخرج على الفلسفة العقلية و يشايع الأفكار الهندية .

و — على أنه بوضعه الواحد اللامعين فى رأس الوجود ومحاولته استخراج

(١) وأفلوطين نفسه لم يبلغ إليها سوى أربع مرات فيما يروى فورفوريوس نقلا عنه فى ف ٢٣ من ترجمته له .

(٢) انظر بالأخص الرسالة التاسعة من التاسوعة السادسة .

الأشياء منه بالتدريج كان أميناً لموقف قديم متصل فى الفلسفة اليونانية : ألم يقل أنكسيمندريس باللامتناهى ، وهرقليطس بالنار الإلهية ، وبارمنيدس بالكرة التى هى وجود محض ، وأنبادوقليس بالكرة الأصلية الإلهية ، وأنكساغوراس بالمزاج الأول ؟ فأفلوطين فهم مثلهم أن تفسير الوجود يقوم ببيان التدرج من اللامعين إلى المعين . وكانوا قد وضعوا لهذا الأصل قانوناً باطناً أسماه بعضهم الضرورة وأسماه البعض الآخر « اللوغوس » وربطوا الأشــياء ربطاً محكماً لصدورها عن أصل واحد ، وأفلوطين أخذ بهذه الفكرة وذهب فى تماسك العالم وتفاعل أجزائه إلى حد الاعتقاد بالتنجيم كالرواقيين وإضافة مفعولية ضرورية للصلوات والتعزيمات السحرية بمجرد أنها تؤدى على طقوس معينة ، فمال إلى الشرق من هذه الناحية أيضاً وأدخل فى مذهبه أحط العقائد القديمة إلى جانب التصوف العالى .

٩٧ — بعد أفلوطين :

ا — ملخوس السورى الملقب بفورفوريوس (٢٣٣ — ٣٠٥) أظهر تلاميذ أفلوطين . وُلد فى صور وعرف أفلوطين فى روما سنة ٢٦٣ فلزمه واتبع طريقته وجذب مرة واحدة فى الثامنة والستين على ما يذكرهو . شرح محاورات أفلاطون الكبرى وشرح من كتب أرسطو المقولات والأخلاق والطبيعة والإلهيات . ووضع « المدخل إلى المعقولات » أجمل فيه الكلام على طبيعة النفس والعالم المعقول أخذاً عن التاسوعات ، وكتاباً « فى الامتناع عن اللحوم » نزع فيه منزع الفيثاغورية ، وآخر « فى أخبار الفلاسفة » مضى فيه لغاية أفلاطون ، بقى منه أجزاء . ولكنه مشهور بكتاب « إيساغوجى » أى « المدخل إلى مقولات أرسطو » (٥٢ — د) . وكتب أيضاً ضد النصرانية ودافع عن السحر والعرافة والتنجيم .

وكانت الكنيسة تحاربها . وهو وأفلوطين وأمونيوس ومن تبعهم يسمون الفرع الإسكندرى للأفلاطونية الجديدة .

ب — ولها فرع سورى رأسه يامبليخوس من خلقيس (سوريا) المتوفى حوالى سنة ٣٣٠ ، أخذ عن فورفوريوس وقال بصدور الموجودات بعضها عن بعض ولكنه أكثر من مراتب الوجود وجعل فى كل مرتبة ثلاثة حدود . — وللمدرسة أيضاً فرع أثينى أشهر رجاله أبروقلوس من القسطنطينية (٤١٠ — ٤٨٥) شرح عدة محاورات لأفلاطون و « مبادئ » أقليدس وفلك بطليموس . وله كتاب مطول فى « الإلهيات الأفلاطونية » وآخر موجز فى « مبادئ الإلهيات » مؤلف من قضايا مبرهنة على طريقة أقليدس ، وقد غلا فى مزج الرياضيات بالفلسفة .

* * *

٩٨ — خاتمة :

وفى سنة ٥٢٩ أغلق الإمبراطور يوستنيانوس مدارس الفلسفة فى أثينا وكانت قد أقفرت من التلاميذ وتناقص عدد العلماء فيها[1] ، وكانت الإسكندرية قد فقدت مكانتها ، فانتهت الفلسفة اليونانية بما هى يونانية . انتهت بعد حياة استطالت أحد عشر قرناً وحفلت بأسمى وأبهى نتاج العقل . ولكنها بقيت بما هى فلسفة ، تناولتها عقول جديدة فى الشرق والغرب فاصطنعت منها ما اصطنعت وأنكرت ما أنكرت وهى على كل حال تعتبرها أصلاً وتنهج نهجها . فكان لأفلاطون بفضل نزعته الروحية حظ كبير عند المسيحيين فى بلاد اليونان والرومان .

---

(١) فنزح بعض رجالها شرقا وبلغ فريق منهم فارس فوجدوا أحسن رعاية فى بلاط كسرى أنو شروان صديق الفلسفة ، منهم سمبليقيوس الشارح الشهير لكتب أرسطو .

ثم كان لأرسطو مثل هذا الحظ عند السريان ، نقلوا كتبه إلى لغتهم ثم إلى العربية ، ولكنهم نقلوها عن شراح كانوا قد أدخلوا عليها شيئاً من التأويل الشخصى . وأكابر هؤلاء الشراح إسكندر الأفروديسى (القرن الثالث للميلاد) ، وفورفوريوس المذكور آنفاً ، وثامسطيوس (القرن الرابع) ، ويوحنا النحوى (القرن الخامس) ، وسمبليقيوس (القرن السادس) . ونقل السريان أيضاً مختارات من التاسوعات الثلاث الأخيرة وأسموها « أوتولوجيا (إلهيات) أرسطوطاليس » ومختارات من « مبادئ الإلهيات » لأبروقلوس وأسموها « كتاب العالم » وأضافوها إلى أرسطو كذلك ، فقبلها الإسلاميون بهذا الاعتبار[1] وبدا لهم ما فيها من صوفية إشراقية تتمة طبيعية لكتب الحكمة الإنسانية ، فجاءت فلسفتهم مزيجاً من الأرسطوطالية والأفلاطونية الجديدة وهم لا يدرون ، عدا اقتباسات أخرى من سائر المدارس اليونانية ، بحيث يتعين على الناظر فى الفلسفة الإسلامية أن يرجع إلى كل هذه الأصول . ولما ترجمت الكتب العربية إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر ذاعت دراسة أرسطو فى الغرب وبعثت فيه نهضة فكرية قوية تطورت إلى الفلسفة الحديثة . فالسلسلة متصلة الحلقات ، والفضل للسابق .

---

(١) ما خلا ابن رشد فانه أظهر أرسطو على حقيقته إلا بعض تأويلات خاصة .

مراجع

المراجع كثيرة للغاية فى اللغات القديمة والحديثة . وقد اقتصرنا هنا على الكتب المفيدة لجمهرة قراء الفلسفة ، يجد فيها طالب المزيد ذكر طائفة كبيرة مما أغفلناه

١ — مراجع عامة

تاريخ اليعقوبى : الجزء الأول فيا قبل الاسلام وفيه فصل عن اليونان ، والجزء الثانى فى الاسلام حتى سنة ٢٥٨ هـ . ليدن ١٨٨٣

الفهرست لابن أبى يعقوب النديم أنهى تأليفه سنة ٣٧٧ هـ . ليبسيك ١٨٧٢

طبقات الأمم لصاعد الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٢ هـ . بيروت ١٩١٢

الملل والنحل للشهرستانى ٤٧٩ — ٥٤٨ هـ . ليبسيك ١٩٢٣

إخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن القفطى أو القفطى فقط ، صنفه بعد سنة ٦٢٤ هـ مستعيناً بالفهرست وطبقات الأمم . ليبسيك ١٩٠٣

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، ولد بعد سنة ٥٩٠ هـ بقليل ، وتوفى سنة ٦٦٨ . وضع كتابه لأول مرة حوالى سنة ٦٤٠ ، ثم أعاد تصنيفه فزاد ونقح مستعيناً بكتاب القفطى ونشره سنة ٦٦٧ . القاهرة ١٨٨٢ وملحق ١٨٨٤ لمولر كونفسبرغ

كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون لحاجى خليفة ، ولد حوالى ١٠١٠ هـ بالقسطنطينية وتوفى سنة ١٠٦٨ . ليبسيك ١٨٣٥ — ١٨٥٨ م والقاهرة ١٢٧٣ هـ = ١٨٥٧ — ١٨٥٨ . — ليست هذه الكتب مصادر بمعنى الكلمة لتاريخ الفلسفة اليونانية فان هذا التاريخ قد تقرر بالرجوع إلى الأصول ، وفى الكتب المذكورة خلط كثير وتقديم وتأخير ، فتجب قراءتها بكل حذر . ولكنها هامة للوقوف على ما عرفه الاسلاميون عن هذه الفلسفة ورجالها وما وضعوه من مصطلحات فى نقلها

ZELLER (Ed.), The philosophy of the Greeks in its historical development, London 1877 — 1897, 6 vol. — Outlines of the history of Greek philosophy, New-York and London, 13 ed. 1931

GOMPERZ (Th.), Greek Thinkers, London 1901 — 1905, 4 vol. — Les penseurs de la Grèce, Paris — Lausanne 1908 — 1909, 3 vol.

هذه الكتب ألمانية الأصل . الأول أوسع المراجع وأكثرها اعتباراً . والثانى موجز . والثالث تشوبه ثرثرة تخرج بالمؤلف عن حد تصوير الآراء إلى سرد آرائه هو ، وأكثر ما يظهر هذا العيب فى كلامه على أرسطو

BENN (A. W.), The Greek philosophers, London 1882; 2 ed. 1914
BURNET (John), Greek philosophy. Part I : Thales to Plato, London 1914
ROBIN (L.), La pensée grecque, Paris 1923.
BRÉHIER (E.), Histoire de la philosophie, tome I, Paris 1926

٢ — مراجع خاصة

ا — ما قبل سقراط

RIVAUD (A.), Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, Paris 1905

BURNET (John), Early Greek philosophy, 4 ed. London 1923

فى هذا الكتاب ترجمة الشذرات الباقية من الفلاسفة الأقدمين . وقد نقله إلى الفرنسية A. Reymond بعنوان : L'aurore de la philosophie grecque, Paris 1919

ب — سقراط

ROBIN (L.), Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate (Année philosophique, 1910). — Sur une hypothèse récente relative à Socrate (Revue des Etudes grecques, XXIX, 1916)

DIÈS (Aug.), Autour de Platon, tome I, Paris 1927

TAYLOR (A. E.), Socrates. Oxford 1932

ج — أفلاطون

Oeuvres de Platon, traduites par Victor Cousin, en 12 volumes. Paris 1822 — 1840

Oeuvres complètes de Platon, traduites par A. Saisset et E. Chauvet, en 10 volumes. Paris 1869 — 1875

Oeuvres complètes de Platon (texte et traduction), éditées par l'Association Guillaume Budé, Paris. (En cours de publication).

هذه الترجمة الثالثة تقوم بها طائفة من أساتذة جامعات فرنسا وهى أوثق ترجمة يزيد فى فائدتها مقدمات مطولة وشروح

DIÈS (Aug.), Autour de Platon, tome II, Paris 1927

TAYLOR (A. E.), Plato, 3d ed. London 1929

ROBIN (L.), Platon. Paris 1935

جمهورية أفلاطون ترجمة حنا خباز القاهرة ١٩٢٩

د — أرسطو

Oeuvres d'Aristote, traduites par Barthélémy Saint-Hilaire en 35 volumes. Paris 1837 — 1892.

The Works of Aristotle. Oxford 1928.... ترجمة علمية

Physique, trad. Carteron : I-IV Paris 1926, V-VIII, 1931

Métaphysique, Paris 1932, 2 vol.; De l'Ame, 1934; De la Génération et de la Corruption, 1935 — trad. J. Tricot.

RAVAISSON (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote. 1er vol. Paris 1836 (réimprimé en 1920). كتاب قيم مشهور

HAMELIN (O.), Le Système d'Aristote, Paris 1920

كتاب واف متين فيما تناوله من تحقيق مؤلفات أرسطو ومن عرض المنطق والطبيعة . ولكنه يوجز علم النفس وما بعد الطبيعة فى صفحات ولا يتضمن الأخلاق ولا السياسة

ROSS (W. D.), Aristotle, London 1923; trad. française Paris 1930

كتاب يلخص مؤلفات أرسطو تلخيصاً حسناً . صاحبه من كبار الاخصائيين فى أرسطو . وهو المشرف على ترجمة اكسفورد المذكورة آنفاً

ترجمات عربية : الدكتور طه حسين بك : نظام الأثينيين . القاهرة ١٩٢١

» » : أحمد لطفى السيد باشا : الأخلاق إلى نيقوماخوس فى مجلدين . القاهرة ١٩٢٤ — الكون والفساد ١٩٣٢ — الطبيعة ١٩٣٥

هـ — الباب الرابع بالاجمال

RAVAISSON (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2e vol.

و — ابيقورس

Trois lettres, trad. O. Hamelin, Revue de métaphysique et de morale, 1920 tome XVIII

Doctrines et maximes, trad. Solovine, Paris 1925

Lucrèce, De la Nature, texte et trad. par Ernont, 1920; commentaire par L. Robin, 1925 — 1926

Lettres et pensées maîtresses, trad. Ernont dans le commentaire déjà mentionné de Robin, 1er volume 1925

BAILEY (C.), Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes, Oxford 1926

GUYAU (M.), La morale d'Epicure, 2 ed. Paris 1881

JOYAU (E.), Epicure, Paris 1910

ز — الرواقية

BRÉHIER (E.), Chrysippe. Paris 1910

RODIER (G.), Etudes de philosophie grecque, Paris 1926 : Histoire extérieure et intérieure du stoïcisme, pp. 219 — 269; La cohérence de la morale stoïcienne, pp. 270 — 308

BROCHARD (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne, Paris 1912 : La logique des stoïciens, pp. 221 — 281

HAMELIN (O.), Sur la logique des Stoïciens, Année philosophique 1902, p. 23 sqq.

ح — الشكاك والأكادمية الجديدة

BROCHARD (V.), Les Sceptiques grecs, Paris 1887; 2e éd. 1932.

ط — الأفلاطونية الجديدة

PHILON, Allégories des Saintes Lois, édit. et trad. par E. Bréhier. Paris 1908.

BRÉHIER (E.), Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 2e éd. Paris 1924.

PLOTIN, Ennéades, texte et trad. par E. Bréhier. Paris 1924 — 1936

BRÉHIER (E.), La philosophie de Plotin. Paris 1931.

WHITTAKER (E.), The Neoplatonists, 2d ed. Cambridge 1918.

INGE (W. R.), The philosophy of Plotinus. London 1918.

قاموس

الأعلام والألفاظ الفلسفية

على ترتيب حروف المعجم

[وإلى جانب كل منها اللفظ الفرنسي أو اللفظ اللاتيني المستعمل بالفرنسية]

فهرس

صفحة

صفحة

الفصل الثالث — الإيليون

الفصل الرابع — الطبيعيون المتأخرون

الفصل الخامس — السوفسطائيون

الفصل السادس — سقراط

صفحة

الباب الثانى

أفلاطون

الفصل الأول — حياته ومصنفاته

الفصل الثانى — المعرفة

الفصل الثالث — الوجود

صفحة

الفصل الرابع — الأخلاق

الفصل الخامس — السياسة

الباب الثالث

أرسطوطاليس

الفصل الأول — حياته ومصنفاته

صفحة

الفصل الثانى — المنطق

الفصل الثالث — الطبيعة

صفحة

الفصل الرابع — النفس

الفصل الخامس — ما بعد الطبيعة

الفصل السادس — الأخلاق

صفحة

الفصل الثالث — الرواقية

الفصل الرابع — الشكاك

الفصل الخامس — الأفلاطونية الجديدة

تصحيح خطأ

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٦١	٣	مؤمن	يؤمن
٦٥	١٦	القبيادس	القبيادس
٧٩	٨	»	»
٨١	٧	سوفطس	سوفسطس
٣٠٦	١٦	واضدادها مضار	أو مضار

وغير ذلك هنات لا تخفى على القارئ

استدراك

صفحة	سطر	
١٤٠	٣	يضاف « السماء » قبل « الكون والفساد »



